Moral: 1087 m

Ueber das Philosophische und das Christliche in der christlichen Moral.

Vorlesungen

von

D. Paul Joachim Siegmund Vogel,
Königl. Baier. geh. Kirchenrath und Professor der Theologie.

Erster Band.

Erste Abtheilung.

Erlangen, 1823.
bei Joh. Jac. Palm und Ernst Enke.

43 C

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Nachdem ich mehrere Jahre akademische Vorlesungen über die christliche Moral — erst nach bekannten und geschätzten Lehrbüchern, dann nach eigenen Heften — gehalten hatte, gab ich zum ferneren Gebrauch bei meinen Vorlesungen 1803 ein Lehrbuch der christlichen Moral (Nürnberg, bei Monath und Kußler) heraus, welches das Glück hatte, günstig aufgenommen und ausführlicher Beurtheilungen gewürdigt zu werden. Theils durch Bemerkungen der Rezen-

senten, theils durch eigenes fortgesetztes Studium entdeckte ich mehrere Mängel und Gebrechen in diesem Lehrbuche, und suchte ihnen abzuhelfen in dem Compendium der christlichen Moral, das ich 1805 (ebendas.) herausgab, und das gleiches Glück, wie das Lehrbuch, hatte. Aber auch in diesem entdeckte ich nach und nach immer mehr Fehlerhaftes. Ich berichtigte es in den Vorlesungen, und theilte meinen Zuhörern schriftliche Verbesserungen mit, entschlossen, diese einer künftigen neuen Auflage des Compendiums einzuverleiben; denn zu dem allzuschadhaften Lehrbuche wollte ich nicht mehr zurückkehren. Später aber wurde ich erst auf Grundfehler aufmerksam, mit denen auch das Compendium behaftet ist, und denen auf einzelnen Blättchen nicht genügend abgeholfen werden konnte.

Die christliche Moral sollte in beiden Büchern zuerst vorgetragen werden als philosophische Moral, das Sittengesetz sollte darge-

stellt werden als Gesetz der reinen Vernunft, und als Gesetz Gottes durch die Vernunft, und hiernach sollten die einzelnen Gebote wissenschaftlich geordnet werden; dann sollte die Uebereinstimmung der christlichen Sittenlehre mit dieser Moral, sowohl in der Gesetzgebung im Ganzen als in den einzelnen Geboten, dargethan, und so in jeder Abtheilung die christliche Sittenlehre an die philosophische angereiht werden. Ich habe darüber Rechenschaft gegeben im 3. §. des Lehrbuchs und des Compendiums, und ich finde diesen Plan noch jetzt nicht verwerflich. Aber ich habe ihn nicht gehörig befolgt.

Im philosophischen Theile war ich zu sehr im Kantianismus befangen, ungeachtet ich mich für ganz unbefangen hielt. Ein Kantianer im eigentlichen Sinne war ich nie; das bezeugen ja wohl die Ideen zu einer Metaphysik nach den Prinzipien*) des Menschen-

---

*) Diese Worte hätten auf dem Titel nicht fehlen sollen.

verstandes*), und in der Moral insbesondere die Erinnerungen gegen die Kantischen Moralprinzipien, und Abweichungen von ihm in einzelnen Lehren. Aber übrigens wandte sich meine Aufmerksamkeit viel zu sehr auf die — in manchen andern Lehrbüchern etwas vernachläßigte — Ableitung der Gebote von den aufgestellten Prinzipien. Dadurch wurde das Nachdenken abgezogen von der wichtigen Verschiedenheit der theologischen Vernunftmoral von der reinen. Nicht einmahl mein Unvermögen, die Pflicht der Dankbarkeit in ihrem ganzen Umfang aus meinen Prinzipien abzuleiten, brachte mich zu besserer Besinnung, noch weniger fiel mir das Unzureichende in der Ableitung anderer Gebote auf. Erst vor einigen Jahren machte mich ein nachdenkender Zuhörer**), der mir, wie mehrere, von Zeit zu Zeit Zweifel und Be-

---

*) Nürnberg 1801.

**) Herr Karl Ilgen aus Larrieden im Rezatkreise des Königreichs Baiern.

denklichkeiten mittheilte, auf das Unstatthafte dieser Lücken aufmerksamer, und schärfte dadurch meinen Blick.

Noch weit schlimmer war der Fehler in dem christlichen Theile, daß mein Bestreben sich zu ausschließlich dahin richtete, die Uebereinstimmung der christlichen Sittengesetzgebung mit der der Vernunft, ungeachtet der Verschiedenheit beider, darzuthun. Dieser Erweis ist allerdings nothwendig in einer philosophisch-christlichen Moral; aber die Auseinandersetzung und Ableitung der Verschiedenheiten beider ist es nicht minder. Auch ließ ich solche Verschiedenheiten nicht ganz unangezeigt; aber ich faßte sie doch nicht scharf genug ins Auge, und führte daher nicht gehörig aus, am wenigsten bei den einzelnen Geboten, wie diese Verschiedenheiten aus der Verschiedenheit zwischen der christlichen Religionslehre und der mangelhaften Religionslehre der Vernunft entspringen.

Diese Fehler wurden mir immer drückender, und es befestigte sich in mir der Beschluß, sie gut zu machen, so weit ich könnte, wenn Gott seinen Segen dazu geben, meine Kräfte mir erhalten und die nöthige Muſſe schenken wollte. Auch gieng ich, noch ehe mir die Muſſe zu Theil ward, schon vor zwei Jahren, an die Ausführung.

Schwehr war es mir geworden, einig mit mir zu werden, auf welche Weise die angezeigten Fehler am besten zu berichtigen sein möchten. Die einfachste Art wäre eine neu bearbeitete Ausgabe des Compendiums gewesen. Aber dazu zeigte sich damahls noch keine Aussicht; auch wünschte ich doch, von der Aenderung meiner Ansichten Rechenschaft zu geben, und sonst manches weiter auszuführen, als in einem Compendium geschehen kann. Ich konnte freilich auch meine Berichtigungen und Aenderungen, so ausführlich als ich wollte, aphoristisch vortragen,

mit Uebergehung alles dessen, woran ich nichts zu berichtigen und zu ändern fand: aber ich besorgte, eine gründliche Prüfung dadurch zu erschwehren; wer würde sich die Mühe geben, den Einfluß der Berichtigungen und des Berichtigten auf das Ganze, so wie ich es vorhin zusammengestellt hatte und wie es jetzt zusammengestellt werden sollte, mit Vergleichung meiner früheren Bücher aufzuspüren und zu würdigen? Ein neues Lehrbuch mit gleichmäßig vertheilter Ausführlichkeit — was wohl das zweckmäßigste gewesen sein möchte — unternehmen zu wollen, erlaubte mir mein Alter nicht mehr. Endlich entschloß ich mich zu Vorlesungen, so wie sie hier vorliegen. Das schien mir ein Mittelweg, — bei dem es mir freilich ergangen sein kann, wie es gewöhnlich bei halben Maaßregeln geht.

Sie kündigen sich an, nicht als Vorlesungen über die christliche Moral, sondern als Vorlesungen über das Philosophische und das Christ-

liche in derselben. Dadurch soll, nach meiner Absicht, angedeutet sein, daß ihr Hauptzweck sei, die Verschiedenheit des Philosophischen und des Christlichen genau zu bestimmen. Da sich aber diese Verschiedenheit in der Moral nicht anders bestimmen läßt, als mit Aufzeigung der einzelnen Verschiedenheiten in den einzelnen Theilen dieser Wissenschaft: so ist damit, wie ich glaube, auch schon angezeigt, daß auch über die einzelnen Theile selbst gesprochen werden soll, nur nicht mit der Ausführlichkeit, die von Vorlesungen über die Wissenschaft gefordert werden müßte. Es ist damit bevorwortet, daß das, wobei die Verschiedenheit nicht in Betracht kommt, ganz übergangen oder, wo das die Verbindung nicht gestattet, doch nur leicht berührt werden soll.

Aber daran muß sich sogleich das Geständniß anschließen, daß ich mir selbst nicht zutraue, in dieser theilweisen Ausführlichkeit und Kürze stets das gehörige Maaß zu halten. Schon das

Bedürfniß, mehrere Fehler zu berichtigen, kann mich oft zu einer Weitläufigkeit verleiten, die dem angezeigten Zwecke nicht gemäß ist. Und überdas werde ich mich nicht enthalten können, manches in meinen früheren Büchern, was von mehreren Seiten her bestritten worden ist, was ich aber noch für richtig erkenne, zu vertheidigen, ohne auf das Maaß, das der Zweck vorschreibt, besonders sorgfältig zu achten; aber auch ohne mich in eigentliche Streitigkeiten einzulassen, und deßwegen auch ohne die Aeuserungen, denen meine Vertheidigung entgegengesetzt ist, immer namentlich zu bezeichnen. Rücksicht habe ich genommen auf die wichtigen und höchst scharfsinnigen Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre von Schleiermacher (Berlin 1803), mit denen ich bei der Herausgabe des Lehrbuchs noch nicht bekannt sein konnte, und bei der Herausgabe des Compendiums noch nicht so bekannt war, als ich es allerdings hätte sein sollen.

Noch etwas, das ich mir erlaube, möchte ich durch die Ueberschrift: Vorlesungen, entschuldigen, bei der man doch am ersten an Vorlesungen über mein Compendium denkt. Ich werde nehmlich die Anordnung dieses Compendiums beibehalten, ohne sie dadurch für die beste zu erklären, und ungeachtet ich sie selbst nicht in allen einzelnen Theilen billige. Ich werde sogar bei dem, was ich in den Vorlesungen nur berühre, auf das Compendium verweisen; und ich verberge nicht, daß ich dabei die Absicht habe, dem Compendium und den Vorlesungen eine gegenseitige Brauchbarkeit zuzuwenden. Einen kleinen Uebelstand wird freilich diese Rücksicht herbeiführen. Die Vertheilung des Stoffes in Vorlesungen soll nehmlich an die Stelle der Vertheilung in Abtheilungen, Unterabtheilungen, Abschnitte und Unterabschnitte treten. Dabei ist nun wohl nicht zu vermeiden, daß einige ungebührlich lang, andere ungebührlich kurz ausfallen. Ich hoffe, Leser, die übri-

gens mit ihnen zufrieden sind, werden das nicht zu hoch aufnehmen.

Am offensten kündigt die Benennung: Vorlesungen, die Art des Vortrags an, die von ihnen zu erwarten ist. Das Hauptbestreben des akademischen Lehrers bei seinen Vorlesungen soll auf Deutlichkeit gerichtet sein, damit er richtig verstanden, und seine Behauptungen und Widerlegungen mit ihren Gründen sicher beurtheilt werden können. Dieser Zweck ist aber nur zu erreichen durch einen schmucklosen, einfachen, fast vertraulichen Vortrag, der auch dem mehrjährigen Lehrer endlich natürlich wird. Dabei hält man ihm schon zu gute, wenn der einfache Vortrag bisweilen etwas vernachläßigt, der deutliche etwas breit wird. Diese Nachsicht nehmen denn auch die gegenwärtigen Vorlesungen in Anspruch.

Wie viel derselben werden und wie viel Raum sie einnehmen werden, weiß ich noch nicht.

Mein Plan ist nicht so scharf begränzt, daß er mir nicht erlaubte, zu geben und zu nehmen. Ich hoffe von freundschaftlichen Beurtheilern zu erfahren, was das angemessenste sein wird.

Erlangen, den 4. März 1825.

Erste Abtheilung,

die Moral überhaupt und die allgemeine Moral insbesondere betreffend.

1.

Moral.

Wer auf sich selbst aufmerksam ist, vernimmt in sich Gebote und Verbote, die wir Sittengebote und ihren Inbegriff das Sittengesetz zu nennen gewohnt sind. Wer die Stimme, die in seinem Innersten zu ihm spricht, zu achten nicht verlernt hat, und das verlernt kein Mensch von gebildeter Vernunft, so lang er nicht ausgeartet ist, der achtet diese innere Gesetzgebung und erkennt sich verpflichtet zum Gehorsam gegen sie. Er erkennt sie für eine Gesetzgebung der Vernunft.

Die Gebote dieser Gesetzgebung stellen sich ihm dar, als nicht ihn allein, sondern alle Vernünftigen verpflichtend; und sie sprechen sich in ihm so zuversichtlich aus, daß sie ihm nicht einmahl einen Zweifel erlauben, ob sie für ihn und für alle Vernünftigen wirklich verpflichtend seien. Diese Zuversichtlichkeit ist höchst merkwürdig. Denn so verblendet kann doch keiner sein, daß er sich beredete, alles, was ihm seine Vernunft sagt, sei untrüglich, alle Regeln und Maximen, die er sich nach den Einsichten seiner Vernunft giebt, seien allen vernünftigen Wesen von ihrer Vernunft vorgeschrieben, wie ihm. Richtet er auf diese Verschiedenheit unter den Aussprüchen seiner Vernunft sein Nachdenken: so muß er wohl in seiner eigenen Vernunft einen Unterschied finden zwischen der, welche ihm bei ihren Aussprüchen zugleich die Zuversicht

giebt, daß sie untrüglich seien, und daß sie allen Vernünftigen von ihrer Vernunft eben so gegeben werden, zwischen der Vernunft also, welche die allgemeine genannt werden kann, und zwischen der Vernunft, deren Aussprüche oft irrig erfunden werden, und von denen er selbst nicht behaupten mag, daß die Vernunft aller andern Vernünftigen sie eben so geben müsse, die er also nicht der allgemeinen, sondern seiner individuellen Vernunft zuschreiben kann. Wie die Vernunft in ihm sich individuell entwickle und gestalte, und wie daraus irrige Aussprüche und für sein Individuum allein gültige Aussprüche entstehen können, das wird ihm wohl bei weiterem Nachdenken und fortgesetzter genauer Selbstbeobachtung immer klärer werden. Dunkel mag es ihm bleiben, wie sich die allgemeine Vernunft in ihm so rein erhalten könne, daß ihre Aussprüche durch seine Individualität nicht entstellt werden; es mag ihm dunkel bleiben, wie es zugehe, daß er die Allgemeingültigkeit ihrer Aussprüche mit solcher Sicherheit erkenne: daß aber die allgemeine Vernunft sich in ihm wirklich so rein erhalte, daß sie es sei, welche die Sittengebote, die er für ihn und alle Wesen seiner Art verpflichtend erkennt, in ihm ausspreche, darf ihm darum nicht zweifelhaft werden, und wird es ihm nicht werden, wenn er nicht den Glauben an sich selbst aufgiebt. Dazu wird er aber auch durch den Skrupel, den diese Dunkelheit ihm machen mag, nicht versucht werden, wenn er bedenkt, daß die Sittengebote nicht die einzigen Aussprüche sind, die er mit Zuversicht für Aussprüche der allgemeinen Vernunft anerkennt; denn er erkennet ja für solche noch viele andere, die von ganz anderer Art sind, wie z. B. die allgemeinen Geseze des Denkens, welche die Logik wissenschaftlich zusammenstellt. Er wird auch bemerken, daß er die Zu-

sicherung der Wahrheit dieser Aussprüche aus sich selbst erhält, und genau auf dieselbe Weise, wie die Zusicherung der Allgemeingültigkeit der Sittengebote; und es wird ihm dann diese Zusicherung zu einem allgemeinen Merkmahl werden, an dem er Aussprüche, deren Wahrheit er nicht zu beweisen vermag, für Aussprüche der allgemeinen Vernunft erkennt *).

Wendet er sein Nachdenken auf die Sittengebote selbst: so kann ihm der Unterschied zwischen diesen und andern, nicht auf ähnliche Weise gebietenden, Aussprüchen der allgemeinen Vernunft in ihm ohnehin nicht entgehn; es wird ihm aber auch nicht verborgen bleiben, wie wesentlich verschieden diese Sittengebote von andern sehr ähnlichen Vorschriften seien, die ihm seine Vernunft giebt, ungeachtet auch unter diesen solche sein können, die er nicht minder für Vorschriften der allgemeinen Vernunft erkennt. Jedes beschränkte vernünftige Wesen vermisset in seiner Beschaffenheit und seinem Zustande vieles, was zu seinem gehörigen Befinden, nach seiner Schätzung, nöthig wäre. Es wünscht also, und wenn es das Mangelnde sich selbst verschaffen zu können glaubt, so strebt es, dasselbe zu erlangen. Bei diesem Streben ist die Erlangung des Mangelnden — wir können sie im Allgemeinen seinen Vortheil nennen — sein Zweck, und das Streben besteht im Aufsuchen und Gebrauchen der Mittel zu seiner Erreichung. Die Vernunft empfiehlt dem Strebenden, wohl zu überlegen, ob der Vortheil, den er sich zum Zweck macht, ein wirklicher Vortheil sei, und unterweiset ihn dann über die Auswahl und Anwendung der dienlichen Mittel. Diese Anweisungen haben auch eine gebietende Form, und wir pflegen sie deßwegen Ge-

---

*) Mehr darüber in Vorl. 10.

bote der Klugheit zu nennen. Sie sind aber von den Sittengeboten der Vernunft so sehr verschieden, daß es besser wäre, sie gar nicht durch die Benennung: Gebote, diesen gleich zu stellen, sondern sie Rathschläge zu heisen. Sie unterscheiden sich schon in dem Gebieterischen selbst. Das Sittengebot spricht aus: durch die Uebertretung verschuldest du Strafe; das Klugheitsgebot dagegen kündigt nur an: durch deinen Ungehorsam wird dir der Vortheil, nach dem du strebst, entgehn, und es wird dich kränken, ihn durch deine Schuld entbehren zu müssen. Noch schärfer unterscheidet sich aber die Gesezgebung der Klugheit von der Sittengesetzgebung dadurch, daß jene über die Zwecke einzig nach dem Vortheil urtheilt, auf den sie gerichtet sind; da hingegen die Sittengesetzgebung über die Zwecke aus einem ganz andern Gesichtspunkte richtet. Sie spricht aus, daß der Vortheil den Zweck noch nicht rechtmäßig mache, daß ein wirklich vortheilhafter Zweck sträflich sein könne, daß also die Zwecke nicht nach dem Vortheile, sondern nach den Sittengebeten, beurtheilt werden müssen, daß es strafbar sei, Zwecke, die diesen Geboten zuwiderlaufen, zu fassen und Mittel für sie zu suchen und zu gebrauchen. Eben so beurtheilet sie die Mittel, nicht nach ihrer Zweckmässigkeit, sondern nach ihrem Verhältnisse zu den Sittengeboten, und erklärt den Gebrauch verbotener Mittel für strafwürdig, wenn er auch unfehlbar zum Ziele führen sollte.

Hier tritt hervor das Unbedingte in der Sittengesetzgebung. Die Klugheit giebt ihre Anweisungen zu den Mitteln unter der Bedingung, daß sie zweckmäßig seien, und daß der Zweck, zu dem sie gebraucht werden sollen, ein wirklicher Vortheil sei; die Sittengesetzgebung achtet auf den Vortheil nicht; unbedingt entscheidet sie, daß man vollziehen müsse, was sie gebietet, wenn auch

Nachtheile daraus erwachsen sollten, und erklärt alles für strafbar, was ihren Geboten entgegen ist, welche Vortheile es auch immer verheisen möge.

Dadurch, daß die Sittengesetzgebung auch über unsere Zwecke, über unsere Absichten, nach denen wir handeln, richtet, wird uns näher vor das Auge gerückt, daß sie sich nicht auf unser äuseres Thun beschränke, sondern auch unser Inneres umfasse. Wenn wir auf ihre Stimme in uns mit der gehörigen Aufmerksamkeit achten: so vernehmen wir sogar, daß es vor allem dieses Innere ist, dem sie ihre Gesetze giebt, daß sie nach dem Innern über alle seine Aeusserungen, durch Worte und Werke, richtet. Daher können wir nun bestimmter das Sittengesetz erklären für die unbedingte Gesetzgebung der Vernunft für unsre Gesinnung und durch diese für unser Verhalten.

Durch das Wort: Gesinnung, wird das Innere genauer bestimmt, für welches das Sittengesetz gegeben ist. Wenn wir nemlich unser Erkennungs- und Darstellungs-Vermögen mit dem Namen: Geist, bezeichnen: so nennen wir: Gemüth, das Innere, sofern es durch Erkenntnisse und Gefühle und Begehrungen zu gewissen Willensbeschlüssen und zu gewissen Aeusserungen geneigt gemacht wird. Durch die Benennung: Gesinnung, aber drücken wir aus eine bestimmte Beschaffenheit des Gemüths, und zwar eine Beschaffenheit, die geflissentlich, durch den Gebrauch unsrer Freiheit, bewirkt worden, eine Beschaffenheit, durch die wir zu gewissen Willensbeschlüssen und Handlungsweisen nicht bloß geneigt gemacht, sondern bestimmt werden *).

---

*) Hiernach ist zu berichtigen im Compendium Note 3) zu §. 1.

Diese Richtung der Sittengebote an die Gesinnung unterscheidet auch die Moral, welche die Sittengebote wissenschaftlich zusammenstellt, von einer andern verwandten Wissenschaft, dem Naturrecht. Es ist über das Verhältniß des Naturrechts zu der Moral gestritten worden, und wird es noch. Während einige beide Wissenschaften als Theile einer einzigen gemeinschaftlichen betrachten, trennen andere sie gänzlich, so daß sie alle Abhängigkeit des Naturrechts von der Moral läugnen. Die Sache scheint aber so klar zu sein, daß aller Streit längst beigelegt sein sollte. Die Lehrer des Naturrechts sind zwar unter einander selbst sehr uneinig; aber darinn kommen sie doch alle überein, daß das Naturrecht der Inbegriff der Gesetze ist, die von den Menschen beobachtet werden müssen, wenn mehrere Familien ohne gemeinschaftliches Oberhaupt in gesellschaftlicher Verbindung mit einander leben sollen. Diese Gebote alle aber beziehen sich auf die gegenseitige Handlungsweise; die Gesinnung kommt dabei nicht in Anschlag. Wenn z. B. Sicherheit des Eigenthums eines dieser Gebote ist: so ist die Gesetzgebung des Naturrechts durch seine Befolgung befriedigt, nicht aber die Sittengesetzgebung. Denn diese fordert, daß der Enthaltung von fremdem Eigenthum zum Grunde liegen soll, die Achtung für die Vernunft, die diese Enthaltung gebietet, und die Hinsicht auf das Wohl der Gesellschaft. Darauf achtet aber das Naturrecht nicht; denn das Bestehen des gesellschaftlichen Vereins wird nicht gestört, wenn auch das Eigenthum nur aus unreinen, selbstsüchtigen Ursachen unverletzt gelassen wird. So verschieden aber beide Wissenschaften in dieser Hinsicht sind, so stehet dennoch das Naturrecht in einer Abhängigkeit von der Moral. Denn diese stellet dar die höchste Gesetzgebung der Vernunft, die Gesetzgebung, die über

alle Zwecke und alle Mittel richtet. Diese richtet also auch über den Zweck und die Mittel des Naturrechts. Erklärte sie den Zweck der gesellschaftlichen Verbindung der Menschen für verwerflich: so würde die Vernunft auch die ganze Gesetzgebung des Naturrechts, als der ihrigen zuwiderlaufend, für verwerflich erklären. Eben so entscheidet sie über die Gebote des Naturrechts. Denn es ist eine vergebliche Bemühung, diese aus dem Begriffe des Rechts ableiten zu wollen. Pflicht ist im Naturrechte alles, was eine Bedingung des Bestehens des gesellschaftlichen Vereins ist; und Recht ist der Anspruch jedes Vereinsgliedes auf die Erfüllung dieser Pflichten gegen ihn. Ob diese Bedingungen und die darauf gegründeten Ansprüche wirklich Pflichten und Rechte seien, bestimmt die Vernunft erst in ihrer moralischen Gesetzgebung: und wären unter ihnen welche, die dieser Gesetzgebung widerstritten; so müßten sie alle für verwerflich erklärt werden, wie zweckmäßig sie auch sein möchten *).

Diejenigen Gebote des Naturrechtes, welche einstimmig für allgemein gültig und zur Erhaltung gesellschaftlicher Vereine der Menschen nothwendig erkannt werden, sind zu betrachten als Gebote der allgemeinen Vernunft, aber nur als Gebote der allgemeinen menschlichen Vernunft; denn sie sind nur für Menschen gegeben. Ob andere vernünftige Wesen dasselbe Bedürfniß eines eng verbundenen Gemeinlebens haben, und ob der Bestand ihrer gesellschaftlichen Vereine von denselben Bedin-

*) Vgl. Schleiermacher Grundlinien S. 465. ff. Wichtige Bemerkungen über die Prinzipien des Naturrechts finden sich im Hermes, Stück 15. (Jahrgang 1822. St. 3.), in der Rezension mehrerer Schriften über die Philosophie des Rechts und der positiven Gesetzgebung.

gungen abhängen würde, wie der menschlichen, können wir nicht wissen. Dagegen erkennen wir, mit derselben Zuversicht, mit welcher wir die Sittengebote für Gebote der allgemeinen Vernunft erkennen, diese allgemeine Vernunft für dieselbe an, welche alle vernünftige Weltwesen zu vernünftigen macht. Damit erkennen wir denn auch alle die allgemeinen moralischen Aussprüche, welche sich einzig darauf beziehen, daß wir vernünftig-sinnliche Wesen sind, für Gebote an, die allen vernünftig-sinnlichen Wesen im Universum von der allgemeinen Vernunft gegeben seien. Von diesen allgemeinen Sittengeboten unterscheiden sich zwar augenscheinlich diejenigen, welche sich auf unsern menschlichen Zustand und unsre menschlichen Verhältnisse beziehen; sie sind Gebote für die Menschen, wie es die Gebote des Naturrechts sind: sind sie aber wirklich Gebote der allgemeinen Vernunft; so müssen sie mit den allgemeinen Aussprüchen dieser in enger Verbindung stehen; sie müssen aus diesen abgeleitet, müssen als ihre Anwendung auf den Zustand und die Verhältnisse der Menschen betrachtet werden können.

Da die sittliche Gesetzgebung eine Gesetzgebung der Vernunft ist: so läßt sich, auch schon vor näherer Vergleichung der einzelnen Gebote, voraussehen, daß ihre Gebote alle mit einander zusammenhängen und in einander gegründet seyn werden; daß es also sehr wohl möglich sein müsse, sie wissenschaftlich zu ordnen. Aber diese wissenschaftliche Zusammenstellung ist nicht nur vielen frommen Seelen, sondern selbst vielen gemüthlichen Philosophen mißfällig gewesen. Ohne Zweifel lag der Grund dieses Mißfallens bei allen darinn, daß sie glaubten, die Sittengesetzgebung verliehre ihre Wirksamkeit auf das Gemüth, wenn sie, als Wissenschaft, zu einer Beschäftigung des Verstandes gemacht werde; die sittlich gute Gesinnung

müsse aus dem Herzen hervorquellen. Viele mögen sich dieses Grundes nur dunkel bewußt sein; aber manche Philosophen haben ihn stark und kühn genug ausgesprochen. Dennoch hatten sie alle Unrecht. Es mag wohl zugestanden werden, daß die wissenschaftliche Behandlung kalte Herzen noch kälter machen könne: aber das ist denn doch nicht die Schuld der Wissenschaft, sondern der Herzenskälte; und wir könnten, wenn es nöthig wäre, auf moralische Systematiker hinweisen, denen schwerlich jemand ächte moralische Güte abzusprechen sich getrauen würde. Dagegen ist augenscheinlich, daß die Sittengesetzgebung der Vernunft von dem Verstande, nicht von dem Herzen allein, aufgefaßt werden müsse, daß sonst das Herz gar manches an dieser Gesetzgebung ändern, zu ihr hinzuthun und von ihr wegnehmen könnte, bewegt, ohne es zu ahnden, von der Sinnlichkeit, die in uns nicht gesetzgebend, sondern dem Vernunftgesetze unterworfen sein soll. Daß aber das Streben, eine Einheit in den mit einander verbundenen Erkenntnissen herzustellen, aus der Natur der Vernunft hervorgehe, und daher untadelhaft sei, kann wohl nicht bestritten werden. Dadurch wird nicht widersprochen, daß moralische Güte auch ohne die Kenntniß des wissenschaftlichen Ganzen der Sittenlehre Statt finde und in der bei weiten größeren Mehrzahl wirklich vorhanden sei, so wie nicht geläugnet werden kann, daß zum vernünftigen Denken die Kenntniß der Logik nicht unentbehrlich ist; aber es darf auch behauptet werden, daß die Kenntniß des wissenschaftlichen Inbegriffs der Sittengesetze der moralischen Güte eben so zuträglich sei, wie die Kenntniß der Logik dem vernünftigen Denken *).

Wollen wir die wissenschaftlich behandelte Sit-

*) S. hierüber Comp. §. 1. Anm. 1.

tenlehre von der populär oder theilweise vorgetragenen durch eine eigene Benennung unterscheiden: so können wir sie Moral oder Ethik nennen, weil die Form dieser Namen in den Sprachen, aus denen sie entlehnt sind, Wissenschaften zu bezeichnen pflegt, und der Unterschied, der von Sittenlehrern zwischen Moral und Ethik gemacht wird, bloß willkührlich ist, da beide Worte, der Etymologie nach, genau dieselbe Sache bezeichnen. Ueberschauen wir die sämmtlichen Bestimmungen, die dem Begriffe einer wissenschaftlichen Behandlung der Sittenlehre zukommen, und gestattet man uns, eine Wissenschaft, die das Einzelne aus allgemeinen Prinzipien ableitet, die Verbindung des Einzelnen unter sich darstellt, und die Vollständigkeit dieser Darstellung sichert, ein System zu nennen, wenn ihr auch nicht im strengsten Sinne diese Benennung zukommen sollte: so ist die Definition gerechtfertigt:

Die Moral ist das System der unbedingten Gesetzgebung der Vernunft für die Gesinnung und, durch diese, für das Verhalten aller vernünftig-sinnlichen Wesen überhaupt und der Menschen insbesondere.

2.

Reine Vernunftmoral.

Wer die sittliche Gesetzgebung für eine Gesetzgebung der Vernunft erkennt, ist berechtigt, sie als seine Gesetzgebung zu betrachten; seine Vernunft ist es ja, die die Gebote derselben in ihm ausspricht. Er mag sich wundern, wenn er die Verbindung aller Gebote und ihre Anwendbarkeit auf Fälle, die von ihm gar nicht bedacht waren, überlegt, wie gerade bei dieser Gesetzgebung, der wichtigsten von allen, nach der alle positiven menschlichen Gesetzgebungen und selbst die Gebote des Naturrechts zu beurtheilen sind, eine Weisheit ihm zugekommen sei, deren er bei so vielen ungleich minder wichtigen Dingen ermangelt. Aber er kann, wenn er Entschlossenheit genug dazu hat, darüber wegsehen, wofern er nur gewiß ist, daß seine Vernunft, sofern sie ihr Gesetz giebt, die allgemeine, untrügliche Vernunft sei. Das ist das einzig Nothwendige, aber das ist auch das unerläßlich Nothwendige. Er muß über Kennzeichen mit sich eins geworden sein, an denen er zuverlässig erkennt, welche Aussprüche seiner Vernunft die untrüglichen der allgemeinen, und welche die Aussprüche seiner persönlichen, dem Irrthum unterworfenen, seien. Freilich werden es diese Kennzeichen selbst ihm schwer machen, die Frage zu unterdrücken, woher diese Vereinigung der allgemeinen Vernunft mit seiner besondern, der untrüglichen mit der

trüglichen, rühre; aber auch das kann er ja auf sich beruhen lassen.

Und er soll es auch, nach Kants Ausspruch, damit er die Gesetzgebung der Vernunft rein in sich bewahre: denn diese Gesetzgebung soll reine Autonomie (Selbstgesetzgebung), durchaus nicht Heteronomie (empfangene von anderwärts her) sein; sie soll von uns betrachtet werden als das Werk unsrer Freiheit und als die Bürgschaft für sie, für unsre Unabhängigkeit. Es ist daher wohl nicht ganz consequent, daß er uns dennoch erlaubt, die Sittengebote als Gebote Gottes zu betrachten, daß er das sogar für eine Pflicht gegen unsre eigene Vernunft erklärt, weil wir uns eine Verpflichtung nicht wohl anschaulich machen können, ohne einen Andern und dessen Willen, als den verpflichtenden, dabei zu denken. Indessen ist einige Consequenz mit der Kantischen Begründung des Glaubens an Gott dabei nicht zu verkennen, indem diese darauf hinausläuft, daß dieser Glaube uns zur Vollziehung der Gebote der Vernunft unentbehrlich sei.

Reine, durchaus nicht theologische, Vernunftgesetzgebung bleibt die ethische auch alsdann, wenn man die allgemeine Vernunft, welche die gesetzgebende ist, zwar von der persönlichen der vernünftigen Individuen unterscheidet, aber dennoch für Eins mit dieser erklärt, indem sie sich in dieser nur beschränke. Am unverkennbarsten fällt das in die Augen, wenn man, mit Fichte, die allgemeine Vernunft gar nicht für eine Substanz, sondern für eine bloße Agilität in den einzelnen vernünftigen Wesen — die aber eben so wenig wahre Substanzen, sondern nur Selbstbeschränkungen dieser Agilität sind, wodurch denn freilich alles, was zu existiren scheint, um seine Substantialität gebracht wird, — gelten läßt. Aber die sittliche Gesetzgebung bleibt nicht minder rein unsre

eigene, wenn auch die allgemeine Vernunft für eine wirkliche Substanz erklärt wird, aber für die einzige, so daß wir und alles, was selbstständig zu existiren scheint, nicht wirkliche Substanzen, sondern nur Accidenzen in ihr sind, Gedanken, Ideen, ähnlich unsern Gedanken, die Accidenzen in uns sind ohne einige Selbstständigkeit. Daß wir ein Selbstbewußtsein haben, uns einbilden Substanzen zu sein, was unsre Gedanken nicht können, ändert an diesem Verhältniß nichts; denn dieses täuschende Selbstbewußtsein giebt uns — wir wissen nicht wie — die Substanz, der wir angehören, ohne daß wir darum aufhören, ihre Accidenzen zu sein; und das Gesetz dieser Substanz in uns bleibt unser Gesetz, denn sie ist unser Ich; mein Ich ist es also, das das Gesetz mir giebt, das mir auferlegt ist.

Reine Vernunftmoral bleibt also die Moral derjenigen, die in dieser Lehre die Wahrheit finden. Reine Vernunftmoral bleibt sie auch in denen, die zwar einen Gott glauben, dessen Accidenzen sie nicht seien, sondern der sie durch seine Allmacht geschaffen und ihnen Selbstständigkeit gegeben habe, die sich aber das Sittengesetz nicht von ihm geben lassen, wenn sie ihm auch zugestehn, daß es sein Gesetz auch sei, theils Ehren halber, theils weil sie dieser Ansicht bedürftig sind zur Vollziehung dieses Gesetzes, das sie sich selbst gegeben haben. Nur ist der Gewinn von dieser Reinheit, die aus dem Glauben an unsre Accidentalität oder an unsre unabhängige Selbstgesetzgebung entsteht, nicht nur gewiß viel geringer, als er angegeben wird, sondern es erwachsen auch mancherlei Nachtheile aus ihren Grundlagen.

Es kann doch gar zu leicht ein Zweifel, der endlich zum Unglauben wird, an der Lehre entstehen, daß wir nur Accidenzen in dem allgemeinen Ich seien, da diese

Lehre nur mit feiner Kunst aus Abstractionen herausgesponnen wird, durch die wir von allem, was uns in der Erfahrung gegeben ist, absehen, um auszuspüren, was übrig bleibe, und daraus alles anders herzustellen, als es uns in der Erfahrung gegeben ist. Dieser Zweifel kann um so leichter entstehen, da dem inneren Worte, das sich ohne künstliche Abstractionen über die Wahrheit und Unwahrheit unsrer Erkenntnisse ausspricht, erst Stillschweigen auferlegt werden muß, ehe man dieser Abstraction und ihrem Resultate Glauben schenken kann. Offenbar aber kann der Zweifel an dieser Grundlehre übergehen in den Zweifel an der Allgemeingültigkeit der auf sie gepfropften sittlichen Gesetzgebung, da der Zusicherung, die uns das innere Wort von ihrer Allgemeingültigkeit giebt, die entscheidende Kraft abgesprochen ist. Wird aber dieses innere Wort abgewiesen und für unzuverlässig erklärt: so muß es schwer werden, die Gebote der allgemeinen Vernunft von den Aussprüchen unsrer trüglichen Vernunft zu unterscheiden, da beide nur durch die Entscheidung des inneren Wortes — wie hier einstweilen vorausgesetzt wird — unterschieden werden können. Werden wir aber einmahl mißtrauisch in Absicht auf die Vollgültigkeit der Sittengebote: so ist kaum zu hoffen, daß wir den Einreden und Reizungen der, zur Empörung gegen ihre Gebieterin immer geneigten, Sinnlichkeit werden widerstehen können.

Diesem praktischen Nachtheile können wir nicht einmahl den, viel leichter wiegenden, Vortheil entgegenstellen, daß durch die Reinheit der Vernunftmoral ihre wissenschaftliche Darstellung gewinne; denn selbst diese verliehrt, wenn die Gesetzgebung der Vernunft nicht in strengem Ernst für Gottes Gesetzgebung erkannt werden darf. Nachgewiesen kann das erst bei den besondern Pflichten

werden; aber angedeutet darf schon hier werden, daß das Grundgesetz der reinen Vernunftmoral nicht hinreiche zur vollständigen Begründung mancher, für allgemein gültig erklärten, Bestimmungen gewisser Pflichten, z. B. der Selbsterhaltung, der Dankbarkeit; mancher Bestimmungen, die die christliche Moral allein gewissen Pflichten giebt, wie z. B. den Pflichten gegen die Feinde, hier noch gar nicht zu gedenken. Daher kommt es, daß selbst in den moralischen Lehrbüchern der gründlichsten Philosophen, auch in dem Kantischen, über die Gründe mancher Aussprüche leicht hinweggeschritten wird *).

---

*) Von diesem Gebrechen sind aber auch die theologischen Lehrbücher nicht frei, und namentlich ist mit ihnen das Compendium, so wie das Lehrbuch, des Verfassers behaftet.

3.

Theologische Vernunftmoral.

Wenn wir das innere Wort, das wir nicht ausgesonnen haben, für die Stimme der allgemeinen Vernunft erkennen, und dem Kennzeichen, an dem wir es dafür erkennen und seine Aussprüche von denen unsrer trüglichen Vernunft unterscheiden, mit voller Zuversicht Glauben beimessen, und daher an seinen Aussprüchen nicht klügeln noch meistern: so führt es uns zum Glauben an ein ewiges Urwesen, den allweisen und allmächtigen Schöpfer und Regenten der Welt. Wir erkennen dann dieses Urwesen auch für den Urquell unsrer Vernunft, und die Aussprüche der allgemeinen Vernunft für Seine Aussprüche, die er durch die Vernunft, die er uns gab, zu den unsrigen gemacht hat. Somit erkennen wir denn auch das Sittengesetz für Sein Gesetz, von Ihm zum Gesetz unsrer Vernunft gemacht. Er hat durch dieses Gesetz die Idee des allvollkommenen Wesens, die er in uns gelegt hat, erst ausgebildet; er hat sich uns durch dieses Gesetz als das *heilige* Wesen geoffenbart. Nun ist das Sittengesetz zwar das Gesetz unsrer Vernunft, aber es ist das Gesetz, das uns *Gott* durch unsre Vernunft gegeben hat; unsre Moral ist zwar eine Vernunftmoral, aber sie ist eine *theologische* Vernunftmoral.

Reine Vernunftmoral ist sie freilich nicht mehr; aber sie verliehret nichts dadurch an ihrer Reinigkeit, und unsre

Autonomie

Autonomie wird dadurch nicht in eine Heteronomie verwandelt. Denn so wie die allgemeine Vernunft, wenn sie als die unabhängige Gesetzgeberin betrachtet wird, ungeachtet ihrer Verschiedenheit von unsrer persönlichen, nach unsrer Individualität gestalteten, die unsrige bleibt, und ihr Gesetz das unsrige: so bleibt auch dieselbe allgemeine Vernunft, wenn sie als von Gott ausgeflossen und ihr Gesetz als Gottes Gesetz betrachtet wird, die unsrige, und das Gesetz, das Gott durch sie giebt, das unsrige. Denn die Vernunft, durch welche Gott zu uns spricht, ist immer Unsre Vernunft: und da er uns die Freiheit läßt, auf seine Aussprüche zu achten oder ihnen kein Gehör zu geben, seine Gebote anzunehmen oder zu verwerfen; so bleiben auch seine Gebote, wenn wir sie vernehmen und für verpflichtend anerkennen, immer unsre eigenen, genau so, wie die Gebote der allgemeinen Vernunft unter derselben Voraussetzung. Das bestätigt sich am klärsten dadurch, daß diejenigen, die die Sittengebote nicht für ein Gesetz Gottes, sondern rein für ihre eigenen, gelten lassen, dennoch sich selbst eben die Gebote geben, die, nach unsrem Glauben, Gott uns giebt. Dadurch, daß wir die Aussprüche der allgemeinen Vernunft für Aussprüche Gottes erkennen, nehmen wir nur einen uns dargebotenen Schlüssel zu dem Räthsel an, was denn die allgemeine Vernunft sei, die sich mit unsrer individuellen so innig vereinigt und sich doch in ihren Aussprüchen von dieser so auffallend unterscheidet. Was wir zuvor allgemeine Vernunft nannten, ist jetzt der Urquell der Vernunft.

Statt zu verliehren, gewinnt vielmehr die Vernunftmoral durch ihre Anerkennung für eine theologische, denn sie erhält dadurch die Ergänzung des am Ende der vorigen Vorlesung angedeuteten Mangels. Gott offenbaret uns durch die Vernunft nicht nur seine sittliche Gesetzgebung,

und sich als den Gesetzgeber; er offenbaret sich uns auch als den Allweisen, und offenbaret uns Zwecke seiner Allweisheit. Unter diesen sind aber solche, in denen wir den Grund von Bestimmungen mancher Gebote finden, den die reine Vernunftmoral nicht aufzeigen konnte, weil sie die Gebote als Gebote der nichtpersönlichen, nichtsubstantiellen Vernunft darstellt, Zwecke aber nur in einer intelligenten Substanz gedacht werden können. So müssen wir denn solche Bestimmungen, nach der reinen Vernunftmoral, zwar an dem Erkennungszeichen der Aussprüche der allgemeinen Vernunft für allgemein gültig und verpflichtend erkennen; aber einen Grund von ihnen finden wir nicht, und wissen sie daher gegen Einwendungen des Verstandes kaum befriedigend zu vertheidigen. Erst in der theologischen Vernunftmoral erhalten sie ihre volle Begründung und Bestätigung. Das wird sich in der speciellen Behandlung der als Beispiele genannten Gebote der Selbsterhaltung und der Dankbarkeit, es wird sich aber auch an mehreren Geboten gegen uns selbst, und an allen, die sich auf unsre Verhältnisse zu andern Menschen beziehen, erweisen.

Von diesem wissenschaftlichen Gewinn kann der Beweis erst in der Folge gegeben werden; aber der weit wichtigere praktische Gewinn, den uns die Vernunftmoral, als theologische Moral, gewähret, läßt sich schon hier beweisen und bedarf gar keines ausführlichen Beweises. Es ist in der That schon für sich klar, daß die Zweifel, die an der Allgemeingültigkeit der Sittengebote aus dem Unglauben an das innere Wort entstehen können, sich ganz verlieren müssen, wenn wir diesem inneren Worte unbedingt glauben, und alle seine Aussprüche für Aussprüche der untrüglichen allgemeinen Vernunft erkennen. Der Glaube, daß das Sittengesetz Gottes Gesetz sey,

daß es also unbedingt uns verpflichte, steht so fest, als unser Glaube an Gott selbst.

Ueberdas gewährt uns die Anerkennung des göttlichen Ursprungs des Sittengesetzes kräftige Antriebe zu seiner Befolgung. Die Idee der Allvollkommenheit, die die Regel für unsre Schätzung aller endlichen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, die der Leitstern für unsre Bestrebungen seyn soll, ist nicht mehr ein Erzeugniß der ihrem Bildungsvermögen überlassenen menschlichen Vernunft; sie ist von dem Allvollkommenen selbst in sie hineingebildet. Mit Ehrfurcht blicken wir glaubig zu ihm auf, und dieses Gefühl der Ehrfurcht vor Ihm geht nun auch über auf sein Gesetz, verbindet sich mit dem weit schwächeren Gefühle der Achtung für die Vernunft, und wirket weit mächtiger, als dieses allein, auf unsren Willen. Nicht minder wirksame Gefühle verbinden sich mit dem Gedanken, daß Gott der Heilige ist, und daß wir uns in dem Maaße ihm annähern, in dem wir der Heiligkeit durch Uebereinstimmung unsrer Gesinnung mit seinem Gesetze aus unendlicher Ferne immer näher kommen.

Im Bewußtseyn unsrer Schwäche sei uns auch eine Stärkung unsres Muthes zur Pflichttreue nicht unwichtig, die uns die Vernunft ohne den Glauben an Gott, als den Gesetzgeber, nicht geben kann. Sie gebietet uns, thätig zu seyn für das Wohl unsrer Brüder, und vorzüglich darauf hinzuwirken, daß sie alle die sittliche Gesetzgebung ehren und nach ihr sich bilden. Wenn wir denn aber, bei Ernst und Eifer, keine Frucht unsres Gehorsams gegen dieses Gebot wahrnehmen, und für unsre ferneren Bemühungen nicht viel mehr zu hoffen haben; und der Muth uns sinket: womit richtet die reine Vernunftmoral uns auf? Sie sagt uns: Thue deine Pflicht,

und um den Erfolg sey unbekümmert. Diejenigen, denen die Hände laß zu werden angefangen haben, mögen uns sagen, ob sie einer weiteren Ermuthigung entbehren können. Diese giebt uns aber der Glaube, daß der Regent der Welt, der uns gebietet, zu wirken für das Heil der Welt, auch alles so zu lenken wisse, daß seinem Gesetze endlich die gebührende Achtung werde; daß er auch unsre schwachen Bemühungen dazu gebrauche, und daß durch sie, wenn auch uns und allen unbemerkt, das gemeine Wohl und vorzüglich diese Achtung gefördert werde, oder wenigstens dem Verderben Gränzen gesetzt werden.

Wie mächtig endlich der Antrieb sey, den uns Furcht und Hoffnung dadurch giebt, daß wir in Gott, dem Gesetzgeber, auch unsern Richter erblicken, bedarf nicht einer Auseinandersetzung. Aber gegen diesen Antrieb thun sich Bedenklichkeiten hervor, die nicht durch die philosophische, sondern nur durch die christliche Religionslehre von Grund aus gehoben werden können.

4.

Christliche Moral.

Die christliche Sittenlehre betrachtet das Sittengesetz als auferlegt den Menschen von Gott durch Christum.

Das Gesetz ist also auch in ihr Gesetz Gottes, und eine christliche Moral ist eine theologische. Aber das Gesetz wird in ihr, sofern sie christlich ist, nicht betrachtet als das Gesetz, das Gott durch unsre Vernunft uns gegeben hat, und das uns verpflichtet, weil es zugleich das Gesetz unsrer Vernunft ist; sondern es erscheint hier als das, welches uns Gott gegeben hat durch Christum, und welches uns verpflichtet, weil es Gott durch Christum uns gegeben hat. Die christliche Moral scheint also nicht mehr eine Vernunftmoral zu seyn; und manche Bedenklichkeiten treten dabei hervor.

Geht nicht hierdurch unsre Autonomie gänzlich verlohren und verwandelt sich in Heteronomie? Ja, geht nicht selbst verlohren die Gesetzgebung der allgemeinen Vernunft? Die theologische Vernunftmoral stellte sie uns dar als hervorgequollen aus Gott und ergossen in uns, so daß die Gesetzgebung Gottes Ihre Gesetzgebung blieb. In der christlichen Moral tritt aber eine Gesetzgebung Gottes noch auser der durch Sie gegebenen hervor, und verpflichtet uns als solche, hebt also die Verpflichtung auf, der Gesetzgebung der Vernunft in uns zu gehorchen. Daß uns dadurch eine ganz andere Verpflichtung aufge-

legt wird, erhellt ja augenscheinlich daraus, daß uns die christliche Sittenlehre Gebote vorschreibt, von welchen die in uns gesetzgebende allgemeine Vernunft nichts wußte, und nichts wissen konnte, bis sie durch die christliche Offenbarung Kunde davon bekam.

Diese Bedenklichkeit erstreckt sich also zum Theil auch auf diejenigen Gebote der christlichen Sittenlehre, welche auch Gebote der theologischen, ja sogar der reinen Vernunftmoral sind. Sie bestreitet in Hinsicht auf diese, nicht die Reinigkeit der christlichen Sittenlehre, aber sie nimmt doch daran Anstoß, daß die Gesetzgebung nicht mehr dargestellt wird, als eine Gesetzgebung Gottes d u r ch die Vernunft, sondern als eine Gesetzgebung Gottes a n die Vernunft. Dabei wird aber vorausgesetzt, daß Gott durch seine Offenbarung seine Gesetzgebung durch die Vernunft für unverbindend erkläre. Diese Ansicht erhält von manchen, übrigens ehrwürdigen, christlichen Eiferern eine Bestätigung, die sie nicht erhalten sollte; denn sie ist grundfalsch. So wahr es ist, daß die Vernunft gefangen genommen werden müsse unter dem Glauben, in dem Sinne, daß wir unsern Glauben Belehrungen nicht versagen dürfen darum, weil unsre Vernunft sie uns nicht giebt und sie nicht durchschaut: so falsch ist es, daß die Offenbarung uns unvernünftige Belehrungen gebe, und uns auferlege, der Vernunft abzusagen. Achtung verdient der Eifer dieser Gegner offenbar wegen seines Wohlmeinens, auch wird er durch so viele Herolde der Vernunft unter den Christen gereizt genug, und es ist durchaus unrecht, ihn mit liebloser Verachtung aufzunehmen; aber ein blinder Eifer bleibt er dennoch; und schon der Ausspruch des Apostels Paulus, der seine unglaubigen Israeliten so innig liebte: „Ich gebe ihnen das Zeugniß, daß sie eifern um Gott,

aber mit Unverstand *), „reichet hin zum Beweise, daß Gott bei seiner Offenbarung auch die Vernunft gebraucht wissen will. Schwerlich wird jemand sagen: Warum macht aber Gott durch eine besondere Offenbarung bekannt, was er uns schon durch die Vernunft bekannt gemacht hat? Denn es ist gar zu augenscheinlich, was schon unzählichemal erwidert worden ist, daß die Allweisheit nöthig finden konnte, vergessene Wahrheiten, und besonders vernachlässigte, der Sophisterei der Begierden aufgeopferte Gebote, zu erneuern und einzuschärfen. Aber ihre erneuerte und eingeschärfte Offenbarung muß von uns mit der Vernunft aufgenommen, es muß erkannt werden, daß sie die Aussprüche enthalte, die die Vernunft für ihre eigenen erkennt, und daß besonders unser Gehorsam gegen die Gebote Gottes ein Gehorsam gegen die Vernunft selbst sei, die diese Gebote von ihm erhalten und zu den ihrigen gemacht hat, daß die Verehrung, die wir dem Heiligen durch diesen Gehorsam darbringen, eine vernünftige Verehrung Gottes**) sey. Demnach verwandelt sich die christliche Gesetzgebung in diesem Theile derselben nicht aus einer Autonomie in eine Heteronomie.

Wie aber in dem Theile, welcher Gebote begreift, die in der theologischen Vernunftmoral nicht enthalten sind und nicht enthalten seyn können? Ist nicht bei diesen die Heteronomie ganz unverkennbar? — So scheint es wohl selbst vielen Theologen, die von diesen Geboten so viel wegkeitteln, bis nichts an ihnen übrig bleibt, was nicht in jeder theologischen Vernunftmoral schon stünde. Aber eben diese Theologen halten es auch für entschieden,

---

*) ȣ κατ᾽ επιγνωσιν, Röm. 10, 2.

**) λογικη λατρεια, Röm. 12, 1.

daß Gott sich uns nicht anders offenbaren könne, als durch unsre Vernunft; woraus von selbst folgt, daß er uns auch durch Christum nichts geoffenbaret habe, was er nicht denen, in denen die Vernunft gehörig ausgebildet ist, schon durch ihre Vernunft geoffenbaret hätte. Darüber kann nun hier nicht gerechtet werden; vielmehr muß das Bestrittene als wahr vorausgesetzt werden, was die christliche Apologetik zu rechtfertigen hat. Vorausgesetzt muß werden: Gott hat sich durch Christum auf andere Weise den Menschen geoffenbaret, als er sich durch ihre Vernunft ihnen offenbart; er hat ihnen durch Christum manches geoffenbart, was er ihnen durch die Vernunft nicht geoffenbart hatte. Durch diese Offenbarungen haben sie über ihr Verhältniß zu Gott Belehrungen erhalten, deren sie zuvor ermangelten; sie sind belehrt worden über das Verhältniß Christi zu Gott, seinem Vater, von dem sie keine Ahndung haben konnten, besonders von seinem Werke der Erlösung, und durch diese Belehrung ist die Belehrung von ihrem Verhältnisse zu Gott vollendet worden. Aus diesen Belehrungen ergeben sich aber Pflichten, die ihnen durch die Offenbarung auferlegt werden; und diese Pflichten konnte ihnen die Vernunft so wenig auflegen, als sie ihnen die Belehrungen, auf denen die Pflichten beruhen, geben konnte.

Wie wird nun die allgemeine Vernunft in den einzelnen Vernünftigen diese geoffenbarten Gebote aufnehmen? — Eben so, wie die ihnen zum Grunde liegenden Belehrungen.

Und wie diese? — Wenn die Offenbarung durch die äuseren Gründe für ihre Göttlichkeit der Vernunft merkwürdig geworden ist, wichtig genug geworden ist, um das Nachdenken ernst und anhaltend mit ihrem Inhalt zu beschäftigen; wenn die Vernunft bei dieser Be-

schäftigung in der Offenbarung die Belehrungen wieder gefunden hat, die Gott ihr selbst unmittelbar gegeben; wenn sie in der Offenbarung erwünschte Aufschlüsse über manches gefunden hat, was ihr dunkel blieb, Bestätigung mancher Hoffnungen, die uns zur inneren Ruhe unentbehrlich sind, und die sie doch nicht sicher zu begründen vermochte; wenn dadurch die Offenbarung ihr ehrwürdig und theuer und werth geworden ist: so wird sie nun auch diejenigen Aussprüche, die ihr neu, die ihr fremd sind, ernst und anhaltend überdenken; sie wird besonders diejenigen, die etwas ihr Unbegreifliches aussprechen, mit ihren eigenen vergleichen. Findet sie nun, daß sie diesen nicht widersprechen, erkennet sie, daß sie mit den Bestätigungen, durch die ihre dringendsten Bedürfnisse befriedigt wurden, in der engsten Verbindung stehen, daß diese Bestätigungen keine Bestätigungen sein würden, wenn nicht die Offenbarung, in der sie enthalten sind, eben so wohl eine Offenbarung Gottes wäre, als die, welche sie unmittelbar von ihm erhalten hat: so glaubt sie diese Aussprüche, und was heißt das anders, als: so macht sie diese Aussprüche der Offenbarung zu ihren eigenen, eben so wie sie die unmittelbar an sie ergangenen Aussprüche Gottes zu ihren eigenen gemacht hat? Sie unterscheidet sie zwar von dem aus dem Göttlichen in ihr selbst hervorgequollenen, aber sie erkennet sie für gleichfalls ausgeflossen aus Gott, dem Urquell alles Göttlichen in ihr.

An die der Offenbarung eigenthümlichen Belehrungen schließen sich denn auch Sittengebote an, eben so wie an die Belehrungen durch die Vernunft; sie schließen sich an, nicht als willkührlich ihnen beigegeben, sondern als von selbst aus ihnen hervorgehend, wie bei jedem dieser Gebote zu zeigen ist. Wenn also die Vernunft die

eigenthümlichen Belehrungen der Offenbarung glaubig annimmt und zu ihren eigenen macht: so unterwirft sie sich auch den aus ihnen hervorgehenden Geboten, und erkennt auch sie für ihre eigenen; und das mit solcher Zuversicht, daß sie sich diese Gebote selbst geben könnte, wenn sie ihr auch in den heiligen Urkunden der Offenbarung nicht vorgeschrieben wären, und den vorgeschriebenen Geboten Bestimmungen beifügen kann, die in den Urkunden nicht ausdrücklich ausgesprochen sind. Und so werden die positiven Gebote des Christenthums Vernunftgebote, eben so, wie seine positiven Aussprüche, durch welche es die Aussprüche der Vernunft ergänzt und berichtigt, Vernunftaussprüche werden. Die christliche Sittengesetzgebung bleibt also auch in diesem Theile eine Autonomie der Vernunft, der aus Gott ausgequollenen und von ihm erleuchteten Vernunft.

Demnach verlieret die theologische Vernunftmoral durch die christliche so wenig, als die reine Vernunftmoral durch Sie verlor. Vielmehr gewinnet sie, die der reinen Vernunftmoral eine nöthige Ergänzung verschafft, durch die christliche eine weitere Ergänzung, die in Hinsicht auf die Befolgung des Sittengesetzes von unschätzbarer Wohlthätigkeit ist. Denn die christliche Glaubenslehre giebt uns durch ihre unzertrennliche Verbindung mit der christlichen Sittenlehre, zur Befolgung der moralischen Gebote Antriebe, die uns die Vernunftreligion nicht zu geben vermag, und eine Stärkung, die uns die Moral dieser Religion abspricht, und einen getrosten, freudigen Muth, den diese uns raubt.

Es ist gerühmt worden an der theologischen Vernunftmoral, daß sie durch das Gefühl der Ehrfurcht gegen Gott, den Gesetzgeber, die Wirksamkeit des Gefühls der Achtung gegen das Gesetz auf unsern Willen verstärkt;

und dieser Ruhm wird ihr durch die christliche Sittenlehre nicht geschmählert. Aber die christliche Religionslehre, auf welche die christliche Sittenlehre gegründet ist, vereinigt mit diesem Antriebe der Ehrfurcht den weit stärkeren Antrieb der Liebe zu Gott. Weit stärker ist dieser Antrieb; denn das Gefühl der Ehrfurcht hat etwas Erstarrendes in sich, das mehr von dem Ungehorsam abschreckt, als zum Gehorsam belebt. Die Liebe dagegen erwärmt und entflammt das ganze Herz; sie erfüllt uns zu allen Beweisen des Gehorsams mit freudigem Eifer. Und die Stimme, die aus unsrem Innersten zu uns spricht, sagt uns, nur der freudige Gehorsam aus Liebe sei der ächte Gehorsam der Menschen gegen Gott, wie der Gehorsam des Kindes gegen seinen irdischen Vater. — Aber erzeugt nicht auch schon die Lehre der Vernunft von Gott dieses Gefühl der Liebe zu ihm? Stellt sie uns nicht Gott als den Allgütigen dar? und verbindet sich nicht mit der Erkenntniß der Güte auch das Gefühl der Liebe? — Allerdings. Aber betrachtet nur dieses Gefühl der Liebe etwas genauer, das sich in Euch regt, wenn Ihr die Allgüte erkennet nach den Belehrungen der Vernunft, ohne Kenntniß zu nehmen von den Belehrungen der Offenbarung über das väterliche Verhältniß Gottes zu uns Menschen *). Wenn wir die Idee des unermeßlichen Weltganzen, das von Gott geschaffen worden, und von ihm, nicht nur im Ganzen, sondern auch in seinen kleinsten Theilen, regiert wird, gehörig gefaßt haben: so erscheint uns Gott in einer Majestät, vor der wir versin-

---

*) Eine nicht unnöthige Erinnerung. Denn viele, selbst unter den Verwerfern alles Positiven im Christenthum, nehmen, ohne es zu bemerken, diese Lehre des Christenthums für eine Lehre der Vernunftreligion an.

ken; ein Schauer vermischt sich mit dem Gefühle der Ehrfurcht, und verschüchtert die Liebe. Auch giebt sich Gott der Vernunft zu erkennen nicht nur als den Gütigen, sondern auch als den Furchtbaren. Den Spuren seiner Güte in der holden, erfreuenden und erquickenden Natur stehen die fürchterlichen Naturzerstörungen, der Schmerz, der Jammer, womit sie so oft uns und alle empfindenden Wesen heimsucht, zur Seite. Und wie stellt uns das Gewissen den heiligen Richter dar? Kann die Liebe zu Gott, die von unsrer Vernunfterkenntniß allein erzeugt wird, die Furcht austreiben? Kann sie die stärkste Triebfeder in unsrem Gemüthe werden? Kann sie das zagende Herz zum freudigen Eifer im Gehorsam beleben? Wie ganz anders ist das, obgleich nicht weniger mit Ehrfurcht verbundene, Gefühle der Liebe, das die Belehrung der Offenbarung von der väterlichen Liebe Gottes zu uns, von unserm Kinderverhältnisse zu ihm, dem heiligen, aber auch allgütigen, alliebenden Vater, in uns erzeugt! diese Belehrung, die uns erlaubt, auch in unsern kleinsten Angelegenheiten uns mit einem Vertrauen an ihn zu wenden, mit dem wir nicht wagen dürften, sie auch dem allergütigsten unter allen irdischen Monarchen vorzutragen, wenn uns nicht etwa besonders günstige Umstände oder eine besondere Aufforderung von ihm dazu berechtigten; da uns die Offenbarung dagegen für immer und unter allen Umständen dazu auffordert!

Daß uns die theologische Vernunftmoral eine Stärkung des Muthes, die die reine Vernunftmoral uns nicht geben kann, zur unverzagten Pflichttreue in den Bemühungen für das gemeine Beste giebt, haben wir dankbar anerkannt. Aber eine Stärkung unsrer Kräfte zur treuen Erfüllung derjenigen Pflichten, zu denen wir, bei dem besten Willen, uns zu schwach finden, verheißt

sie uns ganz und gar nicht. Sie weiset uns hin auf die Freiheit unsres Willens, eben so, wie die reine Vernunftmoral, und behauptet, wir hätten bei ernstem Wollen, das immer in unsrer Gewalt stehe, auch die Kraft, es zu vollbringen, die wir nur, kleinmüthig ohne Grund, uns nicht zutrauten. Ach, wie widersprechen dieser stolzen Versicherung tausend Selbsterfahrungen! wie oft müssen wir seufzen: Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht *)! Diese traurigen Erfahrungen widerlegen freilich das Großsprechen der Moralphilosophie; auch bestätigt die allgemeine Vernunft in uns nicht ihre vermessene Behauptung, daß Einwirkungen Gottes auf unsre Seele mit unsrer Vernunfterkenntniß von ihm nicht zu vereinigen seien: aber wir gewinnen dennoch dadurch die Beruhigung nicht, die uns ein so dringendes Bedürfniß ist. Denn das höchste, was wir aus unsern Einwendungen folgern können, ist die Möglichkeit, daß die Schwäche, die uns an dem vollen Gebrauche unsrer Willensfreiheit hindert, eine Stärkung von Gotterhalten werde; und selbst diese wird uns durch die Vorwürfe unsers Gewissens zweifelhaft gemacht, das sich durch die Berufung auf unsre Schwäche nicht befriedigen läßt, sondern uns vorhält, daß wir uns diese Schwäche durch unterlassenes Anhalten in der Uebung der Selbstbeherrschung selbst zugezogen haben. Es ist also wahrlich keine geringe Wohlthat, die uns die christliche Sittenlehre durch die Zusicherung der christlichen Glaubenslehre gewähret, daß Gott durch seine Kraft in unsrer Schwachheit mächtig sein werde, wenn wir gleich die Schuld dieser Schwachheit nicht von uns abwälzen können; daß sie uns anweiset, bei dem Gefühl dieser Schwachheit mit

*) Röm. 7, 18.

kindlicher Zuversicht zu dem Vater um Stärkung zu beten, und uns verheist, daß wir eben dann stark sein werden, wenn wir schwach sind*).

Es ist anerkannt worden, daß uns die Vernunft mächtige Antriebe zum Gehorsam gegen Gottes Gebote giebt, indem sie uns Gott den Gesetzgeber auch darstellt als den heilig gerechten Richter, und damit den Antrieb der Ehrfurcht durch die Antriebe der Furcht und der Hoffnung verstärkt. Es konnte aber dabei nicht verschwiegen werden, daß sich manche Bedenklichkeiten gegen diese Verstärkung hervorthun, und es ist nun Zeit, diese Bedenklichkeiten schärfer ins Auge zu fassen. Die eine derselben ist zwar nicht von bedeutender Erheblichkeit. Es ist diese, daß durch den Einfluß der Furcht und der Hoffnung die Wirksamkeit der Ehrfurcht gegen Gott und der Achtung für sein Gesetz geschwächt und unsre Pflichttreue verunreinigt werde. Sie ist nur insofern erheblich, als sie uns warnet, Furcht und Hoffnung nicht zu vielvermögend in uns werden zu lassen, sondern den höhern Antrieben die entscheidende Gewalt über uns zu erhalten. Wenn uns aber das möglich ist: so ist es uns auch möglich, bei dem untergeordneten Einflusse dieser niedrigern Antriebe unsern Gehorsam so rein zu erhalten, als der heilige Gesetzgeber ihn verlangt, dem nicht verborgen ist, wie wenig seine vernünftig sinnlichen Geschöpfe ihrer entbehren können.

Ungleich schwehrer ist eine andere Bedenklichkeit. Die Furcht wird meistens als ein eigener, von der Hoffnung gesonderter, Antrieb betrachtet; die Furcht nehmlich vor strafender Vergeltung, als ihrer Natur nach zurückschreckend vom Ungehorsam, so wie die Hoffnung auf

---

*) 2. Kor. 12, 10.

beglückende Vergeltung, als ihrer Natur nach ermuthigend zum Gehorsam. In der That aber ist die Hoffnung allein das wirklich Antreibende, die Furcht ohne sie lähmt nur unsre Kräfte, und macht uns selbst den Vorsatz der Kraftanstrengung unmöglich. Nur dann kann die Furcht vor den Strafen des heiligen Gesetzgebers uns vom Unhorsam gegen ihn abhalten, wenn wir hoffen dürfen, uns von dem strafwürdigen Ungehorsam rein erhalten zu können. Darum hält sie wirklich viele von schweren Verbrechen ab, weil sie sich stark genug fühlen, allen Versuchungen zu ihnen zu widerstehn. Aber kann sich der, der nicht nur die heilige Strenge des Gesetzes erkennet, sondern auch seinen ganzen Umfang bedenkt, sich das Vermögen zutrauen, vor allen Uebertretungen desselben sich zu verwahren, auch vor denen in seinem Gemüthe, über die kein sterblicher Richter ihn richtet, über die aber der allwissende Heilige richtet? Und was bleibt dem übrig, dem sein Gewissen seine Uebertretungen vorhält, die er nicht mehr ungeschehen machen kann, zumal wenn unter diesen schwere Verbrechen sind? Wenn ihn alle Hoffnung verlassen hat, und die Furcht allein sein Gemüth erfüllt: wird diese ihn antreiben, von jetzt an, alles Gesetzwidrige zu unterlassen, wozu er sich, nach seiner niederschlagenden Erfahrung, nicht einmal das Vermögen zutrauen kann? O sie wird ihn vollends entmuthigen, wird ihn vollends entkräften; und wenn sie ihn nicht in Verzweiflung stürzt, wird sie sich mit einem unglücklichen Leichtsinn paaren, der die Augen vor der Vergeltung verschließt und den Versuchungen ohne Widerstand sich hingiebt. Kann uns aber die Vernunftreligion nicht einmal die Hoffnung verleihen, den Strafen zu entgehen: wie viel weniger die Hoffnung, die uns zur Vollbringung des Gesetzes antreiben soll, die Hoffnung, einer be-

glückenden Vergeltung theilhaft zu werden? Die Gerechtigkeit kann nur dasjenige belohnen, was nicht Schuldigkeit, was eigentliches Verdienst ist. Aber giebt es irgend etwas Gutes, was nicht Pflicht wäre für den, der es thun kann? Wenn er es also thut, thut er mehr, als er zu thun schuldig war? kann er hintreten vor den heiligen Richter und sprechen: Hier ist mein Verdienst, gieb mir meinen Lohn? So fällt denn auch die Hoffnung weg, das Gute, das wir hervorbrachten, abrechnen zu können an dem Bösen, dessen Schuld auf uns liegt, und vielleicht sogar noch einen Ueberschuß des Guten zu behalten. Es ist befremdlich, daß die, denen die Vernunftreligion Alles in Allem ist, sich hierüber täuschen, daß sie eine Hoffnung auf die Güte Gottes setzen, die ihnen nur Erziehung zum Guten verheißt, aber sie der Gerechtigkeit überlassen muß, wenn sie dieser Erziehung nicht folgsam sind. Aber der Grund dieser Verblendung liegt in der Unabweislichkeit des Bedürfnisses einer beruhigenden Vereinigung der verzeihenden und beglückenden Güte mit der gerecht vergeltenden Heiligkeit, und in dem Stolze der Vernunft, die keine Offenbarung dieser Vereinigung annehmen, sondern sie rein aus sich selbst aussprechen will, wobei es ihr entgeht, daß sie dabei nicht mehr die allgemeine Vernunft, sondern die individuelle Vernunft der Philosophen ist, welche selbst die Aussprüche der allgemeinen Vernunft nicht gelten läßt, wenn sie Aussprüche ausvernünftelt hat, die nicht zu diesen passen.

Nicht die Philosophie, die christliche Lehre ist es, welche, bei dem Streben nach Vollbringung des Sittengesetzes, die Hoffnung mit der Furcht verbindet, und durch diese Verbindung der Furcht die Kraft verleiht, vom Bösen mächtig abzuschrecken. Sie ist es, die durch diese Verbindung den mächtigen Antrieb der Hoffnung

unschädlich

unschädlich macht, da diese nicht eine leichtsinnig frevelnde Hoffnung auf Straflosigkeit, auch bei beharrlichem Ungehorsam, sein kann, aber die desto zuversichtlichere Hoffnung auf Erlassung der verschuldeten Strafen und sogar auf eine unverdiente Beglückung aus väterlicher Liebe, bei beharrlichem Streben nach immer reinerem Gehorsam, ist, und alles Entmuthigende der Furcht austreibt.

5.

Ableitung der christlichen Sittenlehre aus der heiligen Schrift.

Die Sittenlehre der reinen Vernunft und der Vernunftreligion kennt keine andere Quelle, als die Vernunft. Die Quelle der christlichen Sittenlehre ist die Offenbarung. Aus dieser muß die Vernunft sie empfangen und in sich aufnehmen. Die Erkenntnißquelle der Offenbarung ist für uns die heilige Schrift. Aus dieser muß also die christliche Sittenlehre geschöpft werden.

Die unmittelbare Quelle derselben ist die Offenbarung, die uns Gott durch Jesum Christum gegeben hat, und ihre Urkunde das Neue Testament. Mit dieser Offenbarung steht aber in unzertrennlicher Verbindung die auf sie vorbereitende Offenbarung, die dem jüdischen Volke gegeben worden, und deren Urkunde das Alte Testament ist. Bei der Ableitung der christlichen Sittenlehre aus der heiligen Schrift darf also auch das Alte Testament nicht vernachlässigt werden; um so weniger, da alle die neutestamentlichen Gebote, die sich nicht auf diejenigen Belehrungen beziehen, die die christliche Offenbarung von der vorbereitenden unterscheiden, schon in einzelnen Stellen des Alten Testaments sich finden. Dennoch aber bleibt das Neue Testament allein nicht nur die vollergiebige, sondern auch die ganz reine, ganz zuverlässige Quelle der christlichen Sittenlehre. Die Urkunde der vor-

bereitenden Offenbarung kann noch nicht eine solche Quelle sein, weil die Offenbarung, die sie enthält, auf die vollkommnere Offenbarung durch Christum nur vorbereiten sollte. Denn erst durch Christum ist in jedem Sinne des Wortes diese Offenbarung erfüllt und vervollständigt worden, und nur in ihrer Verbindung mit dieser vollkommnen Offenbarung bleibet die alttestamentliche in ihren kleinsten Theilen vollgültig bis an das Ende der Tage *).

Es kann uns daher nicht anstößig seyn, wenn wir in der alttestamentlichen Sittenlehre manches vermissen, was zur christlichen Sittenlehre, auch in den ihr nicht ausschließlich eigenen Geboten, wesentlich gehört, nicht einmal wenn uns manches in alttestamentlichen Stellen aufstößt, was, nach der christlichen und reinen vernünftigen Gesetzgebung, für unrecht erklärt werden muß, wie z. B. mehrere Verwünschungen der Feinde, unter der Voraussetzung, daß sie Ergießungen des Hasses und der Rachlust seien. Wir werden aber auch vor jedem solchen Anstoß um so gewisser gesichert bleiben, je besser wir mit dem geistlichen und sittlichen Zustande des Volkes, dem die vorbereitende Offenbarung gegeben worden ist, von Moses Zeiten an bis auf die Erfüllung der Vorbereitungszeit, uns bekannt gemacht haben.

Es wird uns dann um so klärer werden, daß wir die christliche Sittenlehre aus dem Alten Testamente nicht mit Sicherheit ableiten können, wenn wir nicht die alttestamentliche mit der neutestamentlichen verglichen und das Uebereinstimmende jener mit dieser von dem Nichtzusammenstimmenden abgesondert haben; wobei denn immer das Neue Testament der Entscheidungsgrund, und also

---

*) Matth. 5, 17. 18.

die wahre Erkenntnißquelle, bleibt. Aufmerksam sollen wir allerdings sein auf die alttestamentlichen Sittengebote, die wir auch im Neuen Testamente finden; aber nicht als ob diese erst durch die Uebereinstimmung mit jenen ihre Bestätigung erhielten, sondern vielmehr darum, weil wir dadurch mehr Licht bekommen über die Art, wie das auserwählte Volk allmählig zubereitet wurde zur Aufnahme der vollkommneren Offenbarung. Denn dadurch wird unser Glaube an die vorbereitende Offenbarung bestätigt, und durch diesen wird hinwider unser Glaube an die Vollendung jener Offenbarung durch Christum befestigt.

Mit desto vollerer Zuversicht dürfen wir die christliche Sittenlehre aus dem Neuen Testamente schöpfen. Doch haben wir auch bei diesem sehr wichtigen Geschäfte, bei dem das Gebet um göttliche Leitung und Erleuchtung wahrlich nicht überflüssig ist, ein gewissenhaftes und behutsames Nachdenken nöthig.

Freilich müßten wir an dem Gelingen wohl verzagen, wenn manche Behauptungen gegründet wären, die wir nicht nur bei erklärten Bestreitern der Göttlichkeit der christlichen Lehre, sondern selbst bei Theologen, finden.

Wie wäre es möglich, aus dem Neuen Testamente die christliche Sittenlehre, als ein in sich verbundenes Ganzes, herauszuheben, wenn die Bücher des Neuen Testamentes unter sich selbst disharmonirten in Glaubenslehren, die auf die Pflichten, oder wenigstens auf die Bestimmung des Werths der Tugend, entscheidenden Einfluß haben? Aber diese Behauptung ist auch erweislich falsch, und die Ausführung der christlichen Moral bietet die Gelegenheiten dar, die Uebereinstimmung der neutestamentlichen Schriften in den Punkten, in denen sie des Widerstreits angeklagt werden, darzuthun. Indessen mag gleich hier ein Beispiel Platz finden, bei dem es recht

sichtbar wird, wie einig Stellen mit einander sind, die auf den ersten Blick sich geradezu zu widersprechen scheinen; ein Beispiel das um so merkwürdiger ist, weil Männer, denen ernstlich an der Harmonie derselben lag, sich mit Künsteleien gequält haben, um sie in Uebereinstimmung zu bringen.

Paulus sagt Röm. 3, 28.: „So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht (vor Gott) werde durch den Glauben, ohne (nicht durch) des Gesetzes Werke; Jacobus dagegen sagt 2, 14. 26.: „Was hilft es, meine Brüder, so jemand sagt, er habe den Glauben, und hat doch die Werke nicht? Kann auch der Glaube ihn seelig machen? — Gleichwie der Leib ohne Geist tod ist, also auch der Glaube ohne Werke ist tod.“ Direkter scheinen sich zwei Aeusserungen nicht widersprechen zu können; und es war Keinem zu verdenken, wenn er die Meinung auffaßte, daß Jacobus gerade jener Stelle des Paulus geflissentlich habe widersprechen wollen. Dieser scheinbare Widerspruch betrifft aber nichts geringeres, als den Werth der Tugend, und mit ihm den ernstlichen Willen des heiligen Gesetzgebers, daß sein Tugendgesetz gehalten werden solle. Vergeblich suchte man eine Auskunft darin, daß Jacobus von der Kenntniß und dem Fürwahrhalten der christlichen Lehre überhaupt, Paulus aber von dem glaubigen Vertrauen auf die Begnadigung um des Todes Christi willen spricht; denn der Glaube an die Lehre schließt in sich den Glauben an die Begnadigung, und das glaubige Vertrauen auf diese setzt voraus den Glauben an die ganze Lehre. Eben so wenig läßt sich behaupten, daß Paulus unter den Werken die gesetzmäßigen Werke ohne die gesetzmäßige Gesinnung verstehe, Jacobus aber unter den Werken die Gesinnung mitbegreife. Aber warum suchte man solche Auskunftsmittel? Warum ach-

tete man nicht vielmehr darauf, daß Paulus sogleich nach seinem Ausspruche*), um dem Mißverstande zu begegnen, hinzusetzt: „Heben wir denn nun das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! sondern wir stellen es fest?" Und warum achtete man nicht beim Jacobus auf die Verse 21 — 24.: „Ist nicht Abraham durch die Werke gerechtfertigt worden, da er seinen Sohn Isaak auf dem Altar opferte? Da siehest du, daß der Glaube mitgewirkt hat zu seinen Werken, und durch die Werke der Glaube vollkommen worden; und ist die Schrift erfüllet, die da spricht: Abraham hat Gott geglaubet, und ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. — So sehet ihr nun, daß der Mensch durch die Werke" (die vom Glauben gewirkt werden und die Vollkommenheit des Glaubens beweisen,) „gerechtfertigt wird, und nicht durch den todten Glauben allein?" Durch diese Stellen wird ja doch unverkennbar angedeutet, daß beide Apostel nur Mißdeutungen der christlichen Lehre von der Rechtfertigung vorbeugen wollten. Paulus kann gar nicht in den Verdacht fallen, als ob er dem Gehorsam gegen die christlichen Sittengebote, den er so vielfältig und so nachdrücklich einschärft, seinen Werth und sogar seine Unerläßlichkeit zur Erhaltung der Gerechtsprechung streitig machen wollte, da er kurz vor dem Ausspruche, daß der Mensch gerecht werde durch den Glauben, ausspricht**): „Gott wird einem jeglichen geben nach seinen Werken;" und: „Vor Gott sind nicht diejenigen, die dem Gesetz glaubiges Gehör geben, gerecht, sondern die das Gesetz thun, werden gerechtfertigt werden." Er hatte vor Augen den verderblichen jüdischen Irrwahn, gegen

*) v. 31.

**) Röm. 2, 6. 13.

den er immer eifert, daß man Gottes Gesetz vollkommen erfüllen, und dafür die Seeligkeit als einen verdienten Lohn fordern könne. Darum spricht er mit so schneidender Kraft aus, daß keiner durch seinen Gehorsam vor Gott gerecht erfunden werde, daß alle nur auf unverdiente Begnadigung hoffen dürfen, und diese Hoffnung einzig auf den Tod Christi*) gründen müssen. Dem Apostel Jacobus dagegen war gegenwärtig der, offenbar nicht minder verderbliche, Mißbrauch, der von der Lehre von der Begnadigung gemacht werden konnte und ohne Zweifel schon damahls häufig genug gemacht wurde, daß man aus ihr folgerte, das Vertrauen auf die Begnadigung sichere allein schon die Seeligkeit und mache den Gehorsam entbehrlich**).

Wenn aber auch die Harmonie der neutestamentlichen Schriften uns nicht fürchten läßt, daß es unmöglich sei, die christliche Sittenlehre rein aus ihnen abzuleiten: so müßte uns doch eine Beschuldigung, die Jesu selbst, mit Hinsicht auf die Sittenlehre, gemacht wird, den Muth zu diesem Unternehmen rauben, wenn sie gegründet wäre. Er wird beschuldigt, selbst bisweilen den Geboten dieser Sittenlehre zuwider gehandelt oder wenigstens zuwider gesprochen zu haben. Wäre das: so könnte er nicht in der allerinnigsten Vereinigung mit Gott gestanden haben, die er von sich versichert. Hätte er aber das nicht: so könnten wir auch nicht, auf seine Autorität, das Eigenthümliche seiner Sittenlehre für allgemein verpflichtend anerkennen, das von der Vernunft nur unter der

---

*) v. 24. 25.

**) Auch hatte Jacobus wahrscheinlich nicht den Brief an die Römer, sondern den an die Hebräer, vor Augen. S. Lehrbuch §. 4. Anm. 4.

Voraussetzung dieser Autorität in ihre Gesetzgebung aufgenommen werden kann. Wir bedürfen schon seines Beispiels zum richtigen Auffassen des Sinnes mancher neutestamentlichen Aussprüche; und es muß uns so viel gelten, daß wir es für hinreichend zur Begründung selbst solcher Pflichten erkennen, deren Begründung aus dem Neuen Testamente uns streitig gemacht werden möchte. Diese Beschuldigung ist aber auch schon so oft und so gründlich widerlegt worden, daß ihre Falschheit in der christlichen Moral als erwiesen vorausgesetzt werden darf. Indessen wird es wenigstens Entschuldigung verdienen, wenn auch hier an einem Beispiele gezeigt wird, wie kraftlos dieser Kohl sei, den man nicht müde wird aufzuwärmen.

Man findet eine auffallende Verletzung der Pflicht kindlicher Ehrerbietigkeit in den Worten, die Jesus, nach Joh. 2, 4., zu seiner Mutter sprach: „Weib, was habe ich mit Dir zu schaffen?" nachdem sie ihm, gewiß wohlmeinend, auf dem Hochzeitmahle zu Cana zugeflistert hatte: „Sie haben nicht Wein." Die Anklage, daß schon das Wort: Weib, eine verächtliche Benennung der Mutter sei, scheint man endlich aufgegeben zu haben, da man sich nicht verbergen konnte, daß die Anrede Jesu vom Kreuze: „Weib, siehe, das ist dein Sohn*)", unmöglich etwas Unehrerbietiges enthalten könne. Aber noch erst kürzlich ist eine Art von Beweis versucht worden, daß in dem: „Was habe ich mit Dir zu schaffen?" eine auffallende Unehrerbietigkeit liege. In dem deutschen Ausdruck, den Luther gewählt hat, liegt sie auch unstreitig. Die griechischen Worte sagen: „Was mir und Dir?" Mehrere Ausleger haben sie, wohl aus Aengstlichkeit, so

---

*) Joh. 19, 26.

erklärt: „Was geht uns der Weinmangel an?“ Aber dieser Auslegung widerspricht der Zusammenhang der Erzählung und der sonstige Gebrauch dieser Worte im Alten und im Neuen Testamente, die im Hebräischen genau das nehmliche sagen, wie im Griechischen. Sie drücken hier, wie sonst, allerdings eine Mißbilligung aus. Nur das ist die Frage, ob durch sie die Mißbilligung heftig, beleidigend, und also unehrerbietig, ausgedrückt sei. Ist das nicht, so ist nichts an ihnen zu tadeln. Denn wenn Jesus seiner Mutter vorher versprochen hatte, für den Wein zu sorgen, und das ergiebt sich doch wohl klar genug aus ihrer an ihn gerichteten Bemerkung und aus seiner Antwort: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“: so war es allerdings eine Uebereilung von ihr, Jesum mißtrauend an sein Versprechen zu erinnern. Ob der Ausdruck heftig oder mild sei, muß sich aus den andern Stellen ergeben, in denen wir ihn gebraucht finden. David gebraucht ihn zweimahl gegen die Söhne Zerujahs (Abisai und Joab), einmahl 2. Sam. 16, 10., da er in hülfloser Lage vor seinem Sohne Absalom floh, dann wieder K. 19, 23., als er, nach Joabs Sieg über Absalom, im Begriff war, wieder in Jerusalem einzuziehen. Hier gebraucht er sogar von Abisai und Joab den Ausdruck: „Wollt ihr mir heute zum Satan werden?“ was, nach der hebräischen Wortbedeutung, auch nicht mehr sagt, als: Gegner. Ist es aber wohl glaublich, daß David in beiden Stellen diese ihm so wichtigen Männer habe beleidigen wollen? diese Männer, von denen er bald nach dem Antritt seiner Regierung gesagt hatte: „Die Männer, die Kinder Zerujah, sind mir zu mächtig,“ und denen er während seiner ganzen Regierung alles hingehen lassen mußte, wenn es ihn auch auf das tiefste schmerzte? Wenn aber auch dabei noch einiger

Zweifel sich erhalten sollte: so muß doch jeder Schatten von ihm sich verliehren bei den evangelischen Stellen, in welchen Dämonen, die Jesus austreibt, die nehmlichen Worte gegen ihn gebrauchen. Marc. 1, 24. (Luc. 4, 34.) ruft ihm ein Dämon aus einem Besessenen zu: „Ach, was haben wir mit Dir zu schaffen, Jesu von Nazareth? Du bist kommen, uns zu verderben. Ich weiß, wer Du bist, der Heilige Gottes." Dem nehmlichen Zuruf in Matth. 8, 29. ist Marc. 5, 7. (Luc. 8, 28.) sogar beigefügt: „Jesu, Du Sohn Gottes, des Allerhöchsten; ich beschwöre Dich bei Gott, daß Du mich nicht quälest" (im Lucas: „Ich bitte Dich, Du wollest mich nicht quälen"). Hier ist doch offenbar an die Absicht, etwas beleidigend Unehrerbietiges zu sagen, gar nicht zu denken. Dagegen ergiebt sich aus der Vergleichung dieser Stellen, daß der Sinn derselben Anrede Jesu an seine Mutter der gewöhnliche sei: „Mische Dich nicht in meine Sache, in das, was ich auf mich genommen habe"*).

---

*) Hieraus kann beurtheilt werden, ob die Botschaft Jephtahs an den König der Ammoniter, Richt. 11, 12.: „Was hab ich mit Dir zu schaffen, daß Du kommest, mein Land zu bekriegen?" die offenbar auch den Sinn hat: „Was mischest Du Dich in meine Angelegenheiten? nothwendig etwas Beleidigendes enthalten müsse, und ob, wenn sie es in dieser Verbindung ja sollte enthalten müssen, daraus gefolgert werden könne, daß es in den Worten Jesu auch Beleidigendes habe enthalten müssen. Was soll man erst davon sagen, daß sogar Jos. 22, 24.: „Was habt Ihr und der Gott Israels mit einander zu schaffen?" herbeigezogen wird, in welcher Stelle das Ihr vor dem: mit Gott, steht, und die so augenscheinlich hieher unpassend ist, daß sie Luther gar nicht so, wie in den übrigen Stellen übersetzt hat, sondern mit den Worten: „Was gehet Euch der Herr,

Ungeachtet aber diese ungegründeten Behauptungen uns nicht muthlos machen dürfen bei dem Unternehmen, die reine christliche Sittenlehre aus dem Neuen Testamente zu schöpfen: so warnen uns doch mancherlei wirkliche Schwiehrigkeiten vor Uebereilung, und einige Bedenklichkeiten könnten uns Skrupel machen.

Die Schwiehrigkeiten können das nicht, denn sie sind nicht unüberwindlich. Das Hebräischartige der Sprache ohnehin nicht; denn mit diesem wird der Schriftforscher durch das Studium des Alten Testaments von selbst bekannt. Eben so wenig das Mehrsinnige mancher Ausdrücke, durch welche Begriffe bezeichnet werden, die in der Moral durch genauere Bestimmungen unterschieden werden müssen: denn der eigentliche Begriff in den einzelnen Stellen ergiebt sich aus dem Zusammenhang oder aus der Vergleichung ähnlicher Stellen; und wenn es auch hier und da streitig bleibt, ob der Begriff ein einfacher oder zusammengesetzter sei, so läuft dabei die Aechtheit und Reinheit der christlichen Sittenlehre keine Gefahr. Nicht einmahl von dem Mangel an ausdrücklichen Aussprüchen über einiges, worüber die Moral entscheiden muß (z. B. über die Unrechtmäßigkeit oder Rechtmäßigkeit des Selbstmords oder des Kriegs), bringt eine Gefahr mit sich, den Sinn der biblisch christlichen Gesetzgebung zu verfehlen; denn die Entscheidung ergiebt sich aus den allgemeinen Grundsätzen, und es finden sich auch Winke, die die Entscheidung erleichtern. Eben so verhält es sich mit dem, was der gedrängte, sinnvolle, bisweilen räth-

---

der Gott Israel, an?" Und doch ist diese Stelle, als mitbeweisend, angeführt in Bretschneiders probabil. de ev. et epp. Joannis Ap. indole et origine, Leipz. 1820. S. 41., wo dafür die Anreden der Dämonen übergangen sind!

selartige gnomische und parabolische Vortrag Dunkles an sich hat. Und selbst das Ueberspannte, das in manchen Aussprüchen und Forderungen (z. B. in Betreff des gesetzmäßigen Widerstandes gegen gesetzwidrige Mißhandlungen) zu liegen scheint, verliehrt alles Befremdliche, wenn man auf die Zuhörer Rücksicht nimmt, an die sie gerichtet sind, und auf das, was ihnen in ihrer damahligen Lage Noth war, und jedem, der sich in gleicher Lage befindet, Noth sein muß; und wenn man sich damit bekannt gemacht hat, daß im Neuen Testamente öfters das Extrem einer Pflicht empfohlen wird, das nur in seltenen Fällen anwendbar ist, um dadurch die leichtere Pflichterfüllung in den gewöhnlichen Fällen desto nachdrücklicher einzuschärfen, was vor allem unverkennbar ist in dem Ausspruche 1. Joh. 3, 16.: „Daran haben wir erkannt die Liebe, daß Er sein Leben für uns gelassen hat; und wir sollen auch das Leben für die Brüder lassen." Indessen wird allerdings die Ableitung der christlichen Sittenlehre aus dem Neuen Testamente offenbar durch die Nothwendigkeit einer sorgfältig und gewissenhaft unterscheidenden Aufmerksamkeit erschwehrt; aber auch offenbar nur so weit, daß wir vor aller Uebereilung und allem Leichtsinn bei diesem Geschäfte uns hüten müssen.

Unter den Bedenklichkeiten, die sich erheben möchten, ist wohl nur eine, die einen Skrupel über den Erfolg des Ausziehens der christlichen Sittenlehre aus dem Neuen Testamente scheinbar begründen könnte: die getheilten Meinungen christlicher Sittenlehrer über einige Gebote, welche die einen im Neuen Testamente finden wollen, die andern dagegen nicht, wie z. B. das Verbot aller Eide und aller Ehescheidungen. Aber in diesen Fällen hat doch immer die eine Meinung so starke Gründe für sich, daß sie nicht nur eine feste subjective Ueberzeu-

gung rechtfertigen, sondern auch hoffen lassen, daß die, über welche sie bis jetzt nichts vermögen, doch ihr Vollgewicht anerkennen würden, wenn früh eingesogene Vorurtheile oder anderweitige Rücksichten ihre Gewalt verlöhren und einer uneingenommenen Prüfung Raum ließen. Und sollte auch eine solche allgemeine Vereinigung nicht zu hoffen sein: so könnte doch die fortwährende Mißhelligkeit der Richtigkeit der christlichen Sittenlehre nicht nachtheiliger sein, als sie es der Vernunftmoral bei andern Geboten, z. B. der Wahrhaftigkeit in ihren Beschränkungen, ist. Läßt kein philosophischer Forscher um ihretwillen den Muth in seinen Bemühungen für die philosophische Sittenlehre sinken, warum sollte es der christliche in den seinigen für die biblische? Sonach können denn auch solche Bedenklichkeiten nicht hemmende Skrupel in den Weg legen.

6.

Werth der christlichen Sittenlehre.

In der 4. Vorlesung ist der unschätzbare Vorzug dargethan worden, den die christliche Sittenlehre vor der reinen und vor der theologischen Vernunftsittenlehre in praktischer Hinsicht hat, indem sie die Befolgung der Sittengebote erleichtert durch die Antriebe, die uns die mit den Sittengeboten unzertrennlich verbundene christliche Glaubenslehre giebt, durch die Stärkung, die sie uns zusichert, und durch den Muth, den sie uns einflößt. Aber diese praktische Wichtigkeit ist nicht das einzige, was ihr einen vorzüglichen Werth giebt; sie erhält diesen auch durch die Verbindung der ihr eigenthümlichen, auf ihren positiven Glaubenslehren beruhenden, Gebote mit den Geboten der Vernunft.

Da nun die Vernunft, wenn sie die positiven Lehren des Christenthums für göttliche Lehren anerkennt, auch die mit ihnen zusammenhängenden positiven Gebote zu ihren eigenen macht*): so wird die Sittenlehre der Vernunft durch diese Gebote unstreitig bereichert; sie erhält erst durch sie ihre Ergänzung.

Noch augenscheinlicher wird der Vorzug, den die christliche Sittenlehre durch die ihr eigenthümlichen Gebote vor der Vernunftmoral erhält, wenn wir ihren

---

*) Vorl. 4.

Geist beobachten und mit dem Geiste der reinen und der theologischen Vernunftmoral vergleichen. Denn mit dem Ausdruck: Geist, bezeichnen wir doch wohl am bequemsten die Richtung aller Sittengebote auf die moralische Bildung des Menschen, nachdem es durch Montesquieu allgemein gewöhnlich geworden ist, die leitende Grundidee der Gesetzgebung, das Ziel, auf welches hin die Gesetzgeber alle ihre Gesetze harmonisch richten, den Geist der Gesetze zu nennen.

Bei dieser Beobachtung fällt nun freilich sogleich das gemeinschaftliche Ziel aller ächten Sittenlehren, die Menschen zur Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz in ihrer Gesinnung und in ihrem Wandel zu bilden, in die Augen. Wer aber hierbei stehen bleibt, und sofort entscheidet, daß der Geist der christlichen Sittenlehre nichts Eigenthümliches habe, der darf sich nicht rühmen, ein scharf sehender und tief eindringender Beobachter zu sein.

Denn es gehört doch wahrlich kein scharfer Blick und kein tiefes Eindringen dazu, um zu erkennen, daß der Endzweck der ganzen christlichen Gesetzgebung ist, die Menschen zu ächten Gottesverehrern zu bilden. Von welcher Sittenlehre der Vernunft aber wäre das das höchste Ziel? Von der reinen Vernunftmoral offenbar nicht, wenn sie auch in ihrer Gesetzgebung Rücksicht nimmt auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, und Pflichten gegen Gott unter die übrigen einreihet, — sie, die das Sittengesetz nicht als Gesetz Gottes betrachtet wissen will, die also auch keine Verehrung Gottes, als des heiligen Gesetzgebers, gebieten kann, keine höhere Verehrung Gottes gebieten kann, als die einem Wesen zukommt, das heilig genannt werden mag, weil es sich das Gesetz der von ihr unabhängigen Vernunft nicht mißfallen läßt! Mit diesem Mangel ist zwar die theolo-

gische Vernunftmoral nicht behaftet; aber ist deßwegen der Endzweck ihrer Gesetzgebung, die sie als Gottes Gesetzgebung darstellt, die Bildung der Menschen zu Gottesverehrern? Gesetzt, er wäre es, so würde doch die Gottesverehrung, zu der sie die Menschen zu bilden strebte, weit hinter der zurück stehen, die die christliche Moral den Menschen zur Pflicht macht, da die auf wirklich reine Vernunfttheologie gegründete Moral nur scheue Ehrfurcht, nicht kindliche Liebe, für Pflicht erklären kann, wie oben*) ausgeführt worden ist. Aber diese Bildung ist nicht der Zweck der theologischen Vernunftmoral, wenigstens nicht einer nach Kantischen Prinzipien. Kant hat ja ganz unzweideutig erklärt, daß der Glaube an Gott nur auf unsrem Bedürfnisse dieses Glaubens zu unsrem Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft beruhe, woraus sich von selbst ergiebt, daß wir zu diesem Gehorsam nicht verpflichtet seien durch die Ehrfurcht gegen Gott, sondern durch die Achtung, die wir der Vernunft in uns schuldig sind. Er dringt ja mit größter Stärke und, was allerdings hinzugesetzt werden muß, mit voller Consequenz, darauf, daß die Moral durchaus nicht eine theologische Moral sein dürfe, sondern dagegen unsre Theologie eine Ethikotheologie sein müsse. Und ist etwa der Zweck der theologischen Vernunftmoral anderer Philosophen, die den Glauben an Gott nicht erst auf die Moral gründen, sondern ihn bei dieser schon voraussetzen, mehr die Verehrung Gottes, als er der Zweck der Kantischen ist? Könnte sie, wenn die Bildung zur Gottesverehrung ihr Zweck wäre, die Moral so scharf von der Religion trennen, als sie wirklich thut? Ist Religionslehre nicht die Anweisung

*) Vorl. 4. S. 27 f.

weisung zur Gottesverehrung? Kann also eine Wissenschaft, die sich gegen alle Vermengung mit der Religionslehre sorgfältig verwahrt, die Bildung zur Gottesverehrung zum Zweck haben? Kann sie den Menschen anweisen, dem Sittengesetze aus Ehrfurcht gegen Gott, den Gesetzgeber, zu gehorchen? Ja, spricht sie nicht, genauer besehn, den Menschen von jeder Pflicht gegen Gott frei? Denn wenn ihm das Sittengesetz keine solche Pflicht auflegt: welche gesetzgebende Gewalt giebt es denn sonst, die das könnte, für den Vernunfttheologen, der keine Offenbarung Gottes auser der durch die Vernunft anerkennt? Wenn aber auch ein vernunftglaubiger Sittenlehrer nicht auf der Trennung der Moral von der Religion besteht; wenn auch seine Moral wirklich eine religiöse Moral ist: so wird sie zwar den Gehorsam gegen das Gesetz wegen der dem heiligen Gesetzgeber gebührenden Ehrfurcht verlangen, sie wird diese Ehrfurcht, so wie die Zufriedenheit mit seinen Fügungen, und was sonst mit der Ehrfurcht zusammenhängt, als Pflicht aufstellen; aber die stätige Beschäftigung des Geistes und Gemüthes mit Gott wird sie doch nicht zur Pflicht machen. Sie wird, wenn sie durchaus folgerecht zu Werke geht, mehr davon abmahnen, damit die Verehrung der Vernunft, durch die Gott sich und sein Gesetz offenbart, nicht geschwächt werde. Sie muß vor dem Streben, innige Liebe zu Gott in sich zu erwecken und zu unterhalten, warnen: denn diese Liebe treibt zum Gebete, und der Mensch soll nicht beten; nicht um zeitliches Gut, denn er kann nicht auf Erhörung rechnen, nicht um Beistand zur Pflichttreue, denn die muß er durch eigene Kraft leisten, nicht um Begnadigung, denn er hat von der heiligen Gerechtigkeit des Richters keine zu hoffen.

Vergleichen wir nun mit dieser Bildung zur Gottes-

verehrung die der christlichen Sittenlehre! An der Spitze aller Gebote steht Liebe zu Gott, eine Liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele. Mit ihr steht in unzertrennlicher Verbindung das Gebot der Menschenliebe, das heist in dieser Verbindung, das Gebot, Gott auch in den Menschen zu lieben. Diese Gebote enthalten die Summe der ganzen Gesetzgebung; die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Alle Gebote sollen gehalten werden in dieser Liebe und aus dieser Liebe. Das wird im Allgemeinen eingeschärft und bei den einzelnen Geboten wiederhohlt. Stätes Andenken an Gott, anhaltendes Gebet mit kindlicher Zuversicht wird anbefohlen, kann auch bei christlicher Gottesliebe ohnehin nicht ausbleiben. Was ist die Gottesverehrung, zu der die Vernunftmoral bilden mag, gegen diese?

Doch nicht nur hierinn, sondern selbst in der Bildung des Menschen zur Uebereinstimmung seines Sinnes und Handelns mit dem Sittengesetze, die doch der Endzweck der Sittenlehre der Vernunft sein muß, steht die Vernunftmoral der christlichen nach. Das ist selbst Skeptikern, wie Hume, die, über ihrer dogmatischen Verwerfung aller Offenbarung auser der natürlichen, nicht alle Unbefangenheit verlohren hatten, aufgefallen; und der ehrwürdige Kant hat bezeugt, „daß die wundersame christliche Religion in der größten Einfalt ihres Vortrages die Sittenlehre mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können.“ Er hat gestanden, daß das bedenklich scheinen könne; aber er hat sich begnügt, zu erinnern, „daß diese Begriffe, da sie einmahl da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und

sie einführen können und sollen*)." Er muß uns aber doch die Frage erlauben, woher es wohl rühren möge, daß die Vernunft nicht von selbst auf diese Begriffe gekommen ist? In der Untüchtigkeit der vorchristlichen Weltweisen, die sich mit der Moral beschäftigt haben, kann doch der Grund kaum zu suchen sein, da wir ausgezeichnete Denker unter ihnen ehren. Sollte er also nicht liegen in der höheren Vollkommenheit der christlichen Glaubenslehre, so weit diese Einfluß hat auf die christliche Sittenlehre? Doch warum erst mit dem Scheine des Zweifels fragen? Dieser Grund liegt ja am Tage in den Gebrechen nachchristlicher Sittenlehren, welche sich der Aufnahme christlicher Glaubenslehren weigern.

Kann eine Vernunftmoral läugnen, daß die Demuth, die Erkenntniß unsres Unwerths bei unsrem Werthe, zu unsrer moralischen Bildung gehöre, und daß dagegen der Stolz, die Ueberschätzung unsres Werthes mit Verkennung unsres Unwerths, unsäglich viel an unsrer Gesinnung verderbe? Woher rührt es denn also, daß die Vernunftmoral dem eifrigen Freunde der Tugend nicht Demuth, sondern Stolz einflößt? Oder thut sie das nicht? Es ist wahr, sie sagt ihm, daß er das Ziel sittlicher Vollkommenheit nicht erreicht habe und hier nicht erreichen könne, und sie demüthigt ihn dadurch, wenn man will: aber sie sagt ihm doch auch, daß er durch seine eigene Kraft zu der Stufe, die er erstiegen hat, sich empor gearbeitet habe und zu noch höheren sich empor arbeiten müsse; sie versichert ihn, daß er sich dazu empor arbeiten werde, wenn er nur bei seinem Vorsatz beharre und auf seine Kräft vertraue; denn auf die Erfahrungen, daß der Vorsatz oft nichts ausrichte und die Kraft oft zu

---

*) Critik der Urtheilskraft S. 457. N.

schwach sei, läßt sie sich wenig ein. Wie will sie ihn denn nun vor dem Stolz verwahren? Womit will sie ihm wehren, selbstgefällig zu sprechen: Es fehlt mir zwar noch viel; aber was ich habe, habe doch Ich erworben, was ich geworden bin, ist Mein Werk? Wie ganz anders die christliche Sittenlehre! die die Demuth, nächst der Liebe, über alle anderen Tugendpflichten, einschärft, die uns zuruft: Nur den Demüthigen giebt Gott Gnade! Also noch einmahl: Woher rührt es, daß die Vernunftmoral nicht ein Gleiches thut? Daher, daß sie die Versicherung der christlichen Glaubenslehre, Gott leiste uns den Beistand, dessen wir nicht entbehren können, ohne den wir nichts ausrichten können zu unserm Besserwerden, unglaubig und — stolz verwirft. Der Christ, der überzeugt ist, das Gute in ihm sei Gottes Werk, das Böse in ihm sein eigenes, er habe zwar die Freiheit, Gottes Beistand anzunehmen oder abzuweisen, aber nicht die Kraft, ohne diesen Beistand aus sich zu machen, was ihm gut dünke, muß ja wohl vor dem Stolze verwahrt bleiben, muß ja wohl demüthig werden.

Aber freilich werden gerade diese Vorzüge von den Verächtern der christlichen Sittenlehre dargestellt als schwehre Gebrechen derselben; gerade ihretwegen werden ihr heftige Beschuldigungen gemacht.

Ihre Gottesverehrung wird Mysticismus gescholten, und das ist ein hartes Scheltwort. Denn diejenigen, welche dieses Wort als ein Scheltwort gebrauchen, verstehen darunter alle Schwärmerei, allen Unsinn, selbst alle Rasereien des Fanatismus, deren sich jemahls Menschen schuldig gemacht haben oder gemacht haben sollen, die Mystiker waren oder seyn wollten; als ob das alles unausbleiblich aus dem Mysticismus, seiner Natur nach, hervorgehen müßte. Was haben wir hierauf zu antwor-

ten? — Wir fragen, welche Pflicht der Gottesverehrung in einer ächt christlichen, aus der heiligen Schrift geschöpften Sittenlehre schwärmerisch, unsinnig, fanatisch sei. Die Pflicht des anhaltenden Andenkens an Gott? Aber wir meinen, die Vernunftmoral sollte, nach den Vernunfterkenntnissen von dem Verhältnisse Gottes zu den Menschen, dieses Andenken an Gott ihnen zur Pflicht machen. Das Gebet zu Gott überhaupt? Aber wir glauben, die Vernunftmoral würde dieses selbst zur Pflicht machen, wenn sie, nach den Vernunfterkenntnissen, ein väterliches Verhältniß Gottes voraussetzen könnte. Oder das Gebet um Beistand zur Vervollkommnung insbesondere? Aber wir sind überzeugt, daß die Vernunftmoral das ganz besonders als Pflicht einschärfen würde, wenn die Vernunft sich von dem stolzen Irrwahn eigener Vollkraft losmachen, und der Verwerfung aller Einwirkung Gottes auf das Göttliche im Menschen sich schämen könnte. Wenn denn nun die christliche Gottesverehrung nicht Schwärmerei, nicht Unsinn, nicht Fanatismus ist: was ist denn Verwerfliches in ihr? Doch wohl nichts weiter, als daß sie, durch Mißverstand und Mißbrauch, zu diesem schimpflichen Mysticismus Anlaß geben könnte. Aber soll nur für sie das Sprüchwort nicht gelten: Abusus non tollit usum? Wollt Ihr es nur bei der Gefahr solcher Ausartungen nicht gelten lassen: so verwerfet auch alles Nachdenken über die bürgerlichen Verhältnisse, weil es politische Schwärmerei, verwerfet alles speculative Philosophiren, weil es speculativen Unsinn, verwerfet alles Nachdenken über Gott, weil es Fanatismus, sogar atheistischen Fanatismus, veranlassen kann. — Wollet Ihr aber von dem Begriffe des Mysticismus alles Unziemliche absondern, was Ihr hineingelegt habt: so wollen wir gar nicht in Abrede sein, daß die christliche Sittenlehre

Mysticismus enthalte. Ja, sie enthält Gebote, welche auf dem Glauben an ein geheimes, d. h. der sich allein überlassenen menschlichen Vernunft unerkennbares und unergründliches, Verhältniß und Verkehr zwischen Gott und den Menschen, beruhen. Dieses Mysticismus schämen wir uns nicht: wir wissen ihn vor der unbefangenen Philosophie zu rechtfertigen; zu ihm bekennen sich die wirklich glaubigen Christen alle, nicht nur die mit dem Namen: Mystiker, bezeichneten, sondern auch die, etwa unter dem Namen: Scholastiker, ihnen entgegengesetzten; ihm verdanken wir die Anweisung zur Gottesverehrung, die keine Vernunftmoral geben kann.

Wenn diese Beschuldigung, auf das gelindeste gesprochen, für unbillig erklärt werden muß: so kann die Gelindigkeit selbst andere Beschuldigungen nicht anders als ungerecht nennen: Beschuldigungen nehmlich, die gegen die christliche Sittenlehre und ihren Geist erhoben werden wegen solcher Gebote, die ihr nicht einmahl eigenthümlich sind, sondern die sie mit der Vernunftmoral gemein hat. Diese Beschuldigungen concentriren sich in der, daß sie den Menschen entmännliche. Denn darauf laufen doch die Vorwürfe hinaus: daß sie den Menschen von der eifrigen Thätigkeit in der Besorgung der Geschäfte des Lebens abziehe, daß sie seinen Muth lähme, daß sie ihm eine kriechende Hingebung unter alle Beschimpfungen und Mißhandlungen auflege, und was dergleichen mehr ist. — Das soll sie thun, die, durch Gebote und Muster, den Eifer in der Berufstreue, die Festigkeit in ihr unter Verschmähung, unter Verfolgung, unter Lebensgefahr, unerschütterlichen Muth in Vertheidigung des Rechts und der Unschuld fordert, sie, die den gesetzlichen Widerstand gegen Verleumdungen und Bedrückungen nicht verbietet! Freilich

verbietet sie den irdischen Sinn, dem die irdischen Angelegenheiten die höchsten sind, verbietet alle Rachbegierde bei der gesetzlichen Selbstvertheidigung, verbietet sträfliche Mittel selbst für gute Zwecke, verbietet Zwecke der Eitelkeit und Eigennützigkeit; aber ist die Vernunftmoral eine Moral der reinen Vernunft, wenn sie nicht eben das verbeut?

Nein, unbekümmert um solche Vorwürfe, beharren wir bei der Behauptung des Vorzugs der ächten christlichen Sittenlehre vor jeder andern, und fordern alle ihre Verächter auf, eine nichtchristliche aufzuweisen, die ihr gleichkäme.

7.

Wissenschaftliche Behandlung derselben.

Auf welche Weise kann und soll nun die christliche Moral, als eine eigene, von der philosophischen Moral verschiedene Wissenschaft, vorgetragen werden? Diese Frage ist nicht überflüssig; denn es sind mehrere Behandlungsarten möglich, die doch wohl nicht ins Allgemeine hin für gleich gut erklärt werden können.

Das läßt sich wohl im Allgemeinen festsetzen, daß das Eigenthümliche derselben, da es das ist, was ihr den vorzüglichen Werth giebt, der ihr zugesprochen werden muß, bei ihrem Vortrage durchaus nicht übergangen, nicht einmahl in Schatten gestellt werden dürfe, sondern sorgfältig hervorgehoben werden müsse. Da dieß aber in manchen Lehrbüchern der christlichen Sittenlehre nicht gehörig geschehen ist, wie denn auch der Verfasser sein eigenes Lehrbuch und sein Compendium deßfalls anklagen muß: so könnte man räthlich finden, dem Eigenthümlichen dieser Sittenlehre ausschließlich ein Lehrbuch zu widmen, um der Vernachlässigung desselben zu begegnen. Aber nicht nur würde dieser Versuch, wenn er gelänge, mit einem zu auffallenden Uebelstande verbunden sein, da die eigenthümlichen Gebote mit den gemeinschaftlichen in so untrennbarer Verbindung stehen, daß jene ohne diese durchaus nicht ein Ganzes ausmachen können; sondern er wäre auch ganz unausführbar. Denn vieles von dem

Eigenthümlichen ist nur eine eigene Bestimmung gemeinschaftlicher Gebote, durch welche diese anders modificirt werden: wie liesse sich aber diese Bestimmung ausführen, ohne von den Geboten, denen sie gegeben ist, selbst zu sprechen? Und dieser Mangel der gehörigen Ausführung würde nicht nur bei vielen Lesern Zweifel an der Vollgültigkeit der christlichen Bestimmungen erregen, sondern auch eine Ungewißheit zurück lassen, ob das unerwähnt gebliebene von der christlichen Gesetzgebung gebilligt oder verworfen würde. So würde es z. B. zweifelhaft bleiben, ob der gesetzmäßige und von Rachbegierde freie Widerstand gegen Mißhandlungen von Feinden, über welchen die christliche Gesetzgebung mit der Gesetzgebung der Vernunft einstimmig ist, von jener gebilligt werde; und dagegen, ob der Nutzen eines Bittgebetes, bei dem der Bittende keine Hoffnung auf Erhörung hätte, zur Befestigung des Gehorsams durch das lebendige Andenken an Gott, von der christlichen Sittenlehre anerkannt werde, die alles Bitten ohne Glauben an bedingte Erhörung für moralisch unmöglich erklären muß. Demnach ist als ausgemacht vorauszusetzen, daß ein Lehrbuch der christlichen Moral die reinvernünftige und die christliche Sittenlehre, in Ein Ganzes vereinigt, vortragen müsse.

Aber auch in denen Lehrbüchern, welche die christliche Sittenlehre in dieser Verbindung der gemeinschaftlichen und der eigenthümlichen Gebote vortragen, kann sie verschiedentlich behandelt werden, und wird es wirklich. Fragen wir nun, welche Behandlungsart die beste sei: so ist das eine Frage, die sich nicht im Allgemeinen beantworten läßt; denn die Güte der Behandlungsart hängt von ihrer Zweckmäßigkeit ab, und diese von der Bestimmung der Lehrbücher für gewisse Klassen von Lesern. Offenbar muß die christliche Sittenlehre anders behandelt

werden in Lehrbüchern für glaubige Christen, denen es schon gewiß ist, daß die biblische Sittenlehre von Gott geoffenbart sei, und die daher nichts weiter verlangen, als ihre Darstellung in der Verbindung zu einem Ganzen; anders in Lehrbüchern für solche, die zur Begründung oder Befestigung ihres Glaubens die Ueberzeugung verlangen, daß die biblische Sittenlehre mit der durch die Vernunft geoffenbarten übereinstimme. Eben so offenbar muß die Sittenlehre anders behandelt werden für Leser, denen ein populärer Vortrag nöthig ist, anders für solche, die, nach höherer geistigen Bildung, eine streng wissenschaftliche, systematische, Darstellung verlangen.

Soll sie populär vorgetragen werden Lesern, welche bloß versichert sein wollen, daß die christliche Sittenlehre wirklich aus der Bibel geschöpft sei: so kann sie historisch-exegetisch vorgetragen werden; es können bloß die einzelnen Stellen, welche zusammen die christliche Sittenlehre in sich begreifen, unter passenden Abtheilungen, dargelegt und erklärt werden. Wird aber bei der populären Behandlung vorausgesetzt, daß die Leser sich auch von der Uebereinstimmung der biblischen mit der Sittenlehre der Vernunft überzeugen wollen: so ist nöthig, daß mit der Darlegung der biblischen Stellen eine Vergleichung der Vernunftaussprüche verbunden werde; und diese Behandlungsart kann die historisch-kritische genannt werden.

Soll sie aber wissenschaftlich vorgetragen werden: so ist durch diese Bestimmung der Lehrbücher schon ausgesprochen, daß sie in ihnen nicht historisch, sondern philosophisch-christlich dargestellt werden müsse. Auch das kann aber auf zweierlei Weise geleistet werden.

Die Philosophie in einer solchen christlichen Moral kann sein eine ganz biblische, so daß die philosophischen Prinzipien und Lehrsätze selbst aus der Bibel geschöpft sind: sie kann aber auch sein eine philosophische und biblische, so daß die Prinzipien und Lehrsätze der Moralphilosophie für sich dargelegt, und die aus der Bibel geschöpften ihnen so zur Seite gestellt werden, daß sowohl das Gleichmäßige dieser dargethan, als ihr Eigenthümliches und Unterscheidendes ins Licht gesetzt wird. Jede dieser beiden Behandlungsarten kann die zweckmäßigere sein, je nachdem man bei der Wahl eine bestimmte Klasse von Lesern vor Augen hat. Beide Arten gewähren den großen Vortheil, sichtbar zu machen, daß die christliche Moral mit reiner Moralphilosophie, ungeachtet ihrer Eigenthümlichkeiten, nicht in Widerstreit stehe; nur gewähret die zweite Art diesen Vortheil noch sicherer. Auch ist von keiner von beiden zu befürchten, was wohl viele ängstliche Gemüther befürchten mögen, daß sie, ihrer Natur nach, die biblische Sittenlehre, die in der heiligen Schrift nicht wissenschaftlich vorgetragen ist und in ihr nicht wissenschaftlich vorgetragen werden konnte, entstellen und verunreinigen werde. Würde sie das in einem Lehrbuche der einen oder der andern Art: so läge der Fehler in dem Lehrbuche, nicht in der darinn gewählten Behandlungsart an sich. Denn so gewiß die Gesetze des vernünftigen Denkens von Gott, dem Urquell der Vernunft, herrühren: so gewiß läßt sich auch nach diesen Gesetzen die Verbindung aller vereinzelt gegebenen Gebote unter sich, und die Unterordnung der schon aus anderen Geboten sich ergebenden Gebote unter die höheren und höchsten, ausfindig machen; und so gewiß läßt sich auch nach diesen Gesetzen die Vervollkommnung, welche den Sittengeboten aus der, alle Vernunfteinsicht vervoll-

kommnenden, höheren Offenbarung zufließt, richtig auffassen und klar darstellen.

Wer hiermit einstimmt und den systematischen Vortrag der Dogmatik schätzt, der kann wohl nicht in die Klagen über die Trennung der christlichen Sittenlehre von der christlichen Glaubenslehre einstimmen. Denn das ist doch offenbar, daß sie in der Verbindung mit dieser zu Einer theologischen Wissenschaft nicht systematisch vorgetragen werden kann. Und wird denn wirklich die christliche Sittenlehre durch die abgesonderte Behandlung von der Glaubenslehre getrennt? Bleibt sie denn nicht in Verbindung mit dieser, wenn alles ihr Eigenthümliche auf diese gegründet, wenn bei ihr auf diese zurück und bei dieser auf sie hin verwiesen wird? Wie sehr aber die Glaubenslehre durch die Einschaltung der Sittenlehre in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhang auseinander gerissen, und wie diese dagegen zerstückelt werde, das weiß doch jeder, der unsre alten Lehrbücher kennt. Daß in den meisten von diesen die Sittenlehre nachlässiger, als die Glaubenslehre, vorgetragen, nur als eine Nebensache behandelt ist, das ist allerdings ein Fehler dieser Lehrbücher, nicht eine nothwendige Folge der Verbindung; aber daß die Auseinanderreissung und Zerstückelung unvermeidlich sei, wird sich wohl jeder gestehn müssen, der bei sich überlegt, wie denn Er diese zusammengeschmelzten Wissenschaften vortragen wollte.

Wird das Philosophische der christlichen Moral auf die angezeigte Weise abgesondert vorgetragen: so bestimmt es auch die Anordnung des Lehrbuchs; und es können daher die nehmlichen Anforderungen an die systematische Form der so behandelten christlichen Moral gemacht werden, die an bloß philosophische Lehrbücher gemacht werden können und von scharfsinnigen Denkern

gemacht worden sind *). Indessen hat der Verfasser eines solchen Lehrbuches auf diese Forderungen bei weitem nicht so sorgfältig zu achten, als der Verfasser eines durchaus philosophischen. Denn bei ihm ist der Zweck der vollkommensten wissenschaftlichen Darstellung, der dem Moralphilosophen ein Hauptzweck sein muß, dem Zwecke, die Vernunftmäßigkeit und die Vorzüge der christlichen Sittenlehre darzulegen, tief untergeordnet. Nur dafür hat er zu sorgen, daß die Prinzipien, die er aufstellt, wirkliche Prinzipien seien, daß sie die aus ihnen zu entwicklenden und abzuleitenden speziellen Grundsätze und Gebote wirklich in sich schließen; und daß die Entwickelung und Ableitung selbst nach den Gesetzen der Logik und mit Sicherung der Vollständigkeit ausgeführt werde.

Desto angelegentlicher und gewissenhafter muß er darüber wachen, daß er in die philosophische Moral nichts aufnehme, von dessen Wahrheit er nicht ganz überzeugt ist. Es wäre ein unerlaubter Kunstgriff, irgend etwas, das nicht ein Ausspruch der allgemeinen gesetzgebenden Vernunft ist, als einen solchen aufzustellen, um desto triumphirender die Ueberlegenheit der christlichen Gesetzgebung darthun zu können. Pflichtet er mit voller Ueberzeugung irgend einem philosophischen Systeme durchgängig bei, und erkennt er zugleich die Form desselben für die vollkommenste: so mag er immer dieses System seinem Lehrbuche zum Grund legen; aber er muß auch seine Ueberzeugung zu rechtfertigen wissen, und die Einwendungen dagegen anzeigen und heben. Und eben das muß er, wenn er selbst der Schöpfer seines Systems ist.

---

*) Vorzüglich von Schleiermacher in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, im 3. Buch.

Nach dem bisherigen könnten die gegenwärtigen Vorlesungen über das Philosophische und das Christliche in der christlichen Moral den Anschein bekommen, als wollten sie entweder eine neue philosophisch-christliche Maral oder eine Kritik der bisherigen vor das Publikum bringen. Da sie weder das eine noch das andere sollen: so scheint es nicht überflüssig, an Ende dieser Einleitung bestimmter anzuzeigen, als es in der Vorrede geschehen ist, was sie eigentlich sollen.

Als Vorlesungen über das Philosophische in der christlichen Moral sollen sie darlegen, welche Lehrsätze der Vernunftmoral, nach der Ueberzeugung des Verfassers, Aussprüche der untrüglichen allgemeinen Vernunft seien, und sollen diese Ueberzeugung nach Vermögen rechtfertigen. Sie sollen aber nie unbeachtet lassen die näheren Bestimmungen, Ergänzungen, und Berichtigungen, welche die reine Vernunftmoral, die die sittliche Gesetzgebung einzig als die Gesetzgebung der allgemeinen Vernunftmoral betrachtet, durch die theologische erhält, in der diese Gesetzgebung für die Gesetzgebuug Gottes durch die allgemeine Vernunft anerkannt und als solche behandelt ist. Dabei sollen sie sich nicht auf die allgemeinen Prinzipien beschränken, sondern auch über die aus diesen abgeleiteten Lehren und Gebote sich verbreiten. Ueber alles, wobei die Ueberzeugung des Verfassers keiner Rechtfertigung bedarf, soll so kurz, als die Deutlichkeit und der Zusammenhang es gestatten wird, weggegangen werden. Desto mehr Ausführlichkeit soll verwandt werden auf die bestrittenen oder wenigstens bestreitbaren Lehrsätze. Als Vorlesungen über das Christliche in der christlichen Moral sollen sie sorgfältig anzeigen, was dieser Moral eigenthümlich ist. Und das sollen sie also: daß sie theils darthun, daß gewisse Lehren, welche in

manchen Lehrbüchern als Lehren der Vernunftmoral vorgetragen werden, wirklich der christlichen eigenthümlich angehören; theils daß sie die, zwar für eigenthümlich anerkannten, aber auch von Moralphilosophen bestrittenen und verworfenen Lehren vertheidigen. Wo weder ein solcher Beweis, noch eine solche Vertheidigung nöthig ist, bedarf es auch keiner Weitläufigkeit. Diese soll aber auch nicht gescheut werden, wo sie nöthig scheint.

Die Bemerkungen über das Philosophische sollen von denen über das Christliche insoweit gesondert werden, daß immer zuerst von dem Philosophischen allein, dann von dem Christlichen allein gesprochen werde.

Allgemeine Moral.

Prinzipien.

8.

Mehrheit der Prinzipien.

In den Lehrbüchern der philosophischen Moral war durchgängig die Rede nur von Einem höchsten Moralprinzip. Ich versuchte, in dem neuesten theologischen Journal meines Freundes und damahligen Kollegen Herrn Geheimen Consistorialraths Gabler *), darzuthun, daß mehrere Moralprinzipien unterschieden werden müssen; habe aber damit wenig Eingang gefunden. Eben so wenig hatte die wirkliche Unterscheidung in dem Lehrbuch und dem Compendium der christlichen Moral sich der Zustimmung vieler zu erfreuen. Dennoch finde ich diese Unterscheidung noch immer nothwendig, finde nöthig, auch in diesen Vorlesungen über das Philosophische und das Christliche in diesen verschiedentlichen Prinzipien im Einzelnen zu sprechen. Damit nun diese Beharrlichkeit nicht als ein hartnäckiger Eigensinn erscheine, muß ich einige Worte zur Rechtfertigung voraus schicken.

*) B. 9. 1802. St. 5. S. 475.

Man hatte bei dem Aufsuchen eines Prinzips für die Moral ihr wissenschaftliches Interesse vor Augen. Dieses forderte einen höchsten Grundsatz, durch welchen alle ihre Lehren in eine systematische Einheit gebracht werden könnten. Mehr als Einen konnte man zu diesem Zweck nicht suchen wollen; man mußte vielmehr, wenn man mehrere von einander unabhängige Grundsätze vor sich sah, einen an die Spitze der andern zu stellen und die andern, so gut sichs thun ließ, in einige Abhängigkeit von ihm zu bringen suchen, wie es die Wolfianer auch in der Metaphysik versucht haben. Der höchste Grundsatz, durch den die systematische Einigung aller Lehrsätze vermittelt werden sollte, konnte in einem System der moralischen Gesetzgebung kein anderer sein, als ein Gebot, um dessen willen alle übrigen gegeben wären, oder aus dem alle übrigen wenigstens sich ergäben. Darüber war man einig; nur stritt man sich, welches Gebot dieses höchste sei. Diese Grundlagen der Moral nannte Kant materiale Prinzipien.

Er verwarf sie alle, und behauptete, das höchste Moralprinzip sei ein formales. Große Verwirrung dadurch. Man konnte nicht sogleich fassen, was er mit seinem bloß formalen Prinzip sagen wollte. Großer Streit, als man begriffen hatte, daß der Sinn dieses Prinzips der war: die Vernunft gebe ihre Gesetze nicht um irgend ein Gebot, als ihren Endzweck, durchzusetzen, überhaupt nicht um gewisse Zwecke zu erreichen, sondern einzig darum, weil sie keine andere als allgemeine unbedingte Gesetze geben könne, und die Gesetze der Moral allein solche Gesetze seien, an deren Stelle durchaus keine andern eben so allgemeinen und unbedingten substituirt werden könnten. Es wurde nun viel und heftig mit Kant gestritten

über seine Bestreitung der aufgestellten materialen Prinzipien. Mit besserem Erfolg hätte man dem seinigen die Einwendung entgegenstellen können, daß es zu einem wissenschaftlichen Prinzip nicht tauglich sei. Denn das ist unläugbar, daß es auf keine Weise bestimmt, wie die einzelnen Gesetze einander unterzuordnen oder von einander abzuleiten seien: sie tragen ja alle die Form der Allgemeinheit, keines unterscheidet sich in dieser Hinsicht von andern. Auch hätte man diesem großen Denker nachweisen können, daß er sich nicht gleich geblieben sei, sondern, unbemerkt, selbst ein höchstes Gebot — also ein materiales Prinzip — unter der Firma des formalen eingeschwärzt habe. So wäre es sichtbarer geworden, daß das formale in einer ganz andern Hinsicht Moralprinzip ist, als die materialen. Diese sind die Prinzipien für das System der Sittenlehre, das formale ist das Prinzip der Gesetzgebung der Vernunft.

Andere Skrupel mußten sich erzeugen, sobald man erkannte, daß die Sittengebote nicht einmal alle so unbedingt allgemeine sind, als sie nach dem Kantischen Prinzip sein sollen, daß wenigstens viele uns Menschen nur unter mancherlei Beschränkungen und sogar mit entschiedenen Ausnahmen obliegen. Man konnte sich dann nicht verbergen, daß andere, daß sogar entgegengesetzte Gebote eben so gut, mit ähnlichen Beschränkungen und Ausnahmen, zu allgemeinen Geboten tauglich wären. Und wenn denn an der Form der Allgemeinheit nicht erkannt werden kann, welches Gebot ein Gebot der allgemeinen Vernunft sei: so muß ja wohl gefragt werden, woran sonst das zu erkennen sei. Ist aber dazu ein eigenes Prinzip nöthig: so bedarf die Moral offenbar, auser dem wissenschaftlichen und dem Gesetzgebungsprinzip, auch noch eines Erkennungsprinzips.

Noch fanden philosophische Sittenlehrer undenkbar, daß die bloße Form der Gebote zur Befolgung dieser uns verpflichten könnte. Sie suchten einen Grund zur Verpflichtung auser dieser Form, suchten also einen materialen; und glaubten, dieser könne kein anderer sein, als eben eines der materialen Prinzipien, ein höchstes Gebot. Wer aber den höchsten Verpflichtungsgrund nicht in einem solchen höchsten Gebote finden kann, das selbst aus irgend einem Grunde uns verpflichten muß, der ist genöthigt, noch weiter zu suchen nach einem Verpflichtungsprinzip, das sowohl von dem formalen als dem materialen verschieden sei. Was auch das Resultat dieser Untersuchung sein möge, auf keinen Fall darf die Untersuchung in einem Lehrbuche der Moral übergangen werden; es muß also auch von dem Verpflichtungsprinzip besonders gehandelt werden.

Kant, so wie er der Vernunft die Alleingewalt in der Gesetzgebung erkämpft hatte, forderte auch für sie die Alleingewalt über den Willen; nicht sinnliche Triebe, Neigungen, Bedürfnisse, wenn gleich natürlich und untadelhaft, sollten Antheil haben an dem Beschluß, den kategorischen Imperativen der praktischen Vernunft zu gehorchen. Den Blick unbeweglich geheftet auf diese Ideen, nahm er, der sonst die Menschennatur so scharf beobachtete, auf diese keine Rücksicht. Desto mehr Rücksicht nahmen darauf andere scharfsinnige Menschenkenner, unter denen ich vorzüglich den verewigten Reinhard mit Ehrerbietung nenne, die sich nicht so, wie Kant, in die Ideen versenkten; und diese Rücksicht machte sie gemischten Prinzipien geneigt. Darüber abermahliger Streit, in welchem wieder verschiedenartige Prinzipien verwechselt wurden, und der daher nicht leicht aufs reine ge-

bracht werden konnte. Die Vertheidiger gemischter Prinzipien sprachen von diesen, als von Gesetzgebungsprinzipien; und es wurde den Verfechtern des Kantischen Purismus nicht schwehr, diese Angriffe abzuschlagen. Dagegen konnten sie der Unmöglichkeit, die Sinnlichkeit von allem Antheil an menschlichen Willensbestimmungen auszuschließen, wozu es ohne Entmenschlichung nicht gebracht werden könnte, nichts als Rodomontaden entgegensetzen. Schwerlich sind diese Mißverständnisse schon völlig gehoben; wären sie es aber auch, so könnten sie doch wieder sich einschleichen. Es ist daher noch immer nöthig, in der Moral auch von Willensbestimmungs-Prinzipien zu sprechen.

Und so ist ja wohl die Aufstellung mehrerer Prinzipien, die Auseinandersetzung eines jeden und ihre Unterscheidung unter einander, hinlänglich gerechtfertigt.

Von selbst ergiebt sich daraus, daß in einer christlichen philosophischen und biblischen Moral bei jedem dieser Prinzipien die Aussprüche der heiligen Schrift mit den Aussprüchen der Vernunft verglichen werden müssen, um zu erforschen, ob beide übereinstimmen, d. h. ob die Aenderungen, welche die Schrift an den philosophischen macht, nicht vernunftwidrig seien, vielmehr von der Vernunft selbst angenommen werden müssen, sobald sie die geoffenbarten Lehren, auf welche diese Aenderungen sich gründen, annimmt. Offenbar aber darf es uns nicht befremden, wenn wir die — geänderten oder ungeänderten — Vernunftprinzipien in der Bibel nicht alle als Prinzipien aufgestellt finden. Wir sind nicht berechtigt, im voraus zu bestimmen, daß auch nur Eines als Prinzip aufgestellt sein müsse. Wir wären dazu nur dann berechtigt, wenn die Bibel die Moral

systematisch vortrüge: wir wissen aber, daß in ihr die Moral nicht systematisch, daß sie nicht einmahl populär in irgend einem biblischen Buche nach ihrem ganzen Umfange zusammenhängend, vorgetragen ist; und es ist nicht schwehr einzusehen, daß sie weder von Jesus noch von seinen Aposteln, weder schriftlich, noch mündlich, den zu bekehrenden oder schon bekehrten Juden und Heiden so vorgetragen werden konnte und durfte.

9.

Gesetzgebungsprinzip.

Wenn wir nach dem moralischen Gesetzgebungsprinzip fragen: so fragen wir, warum die gesetzgebende Gewalt diese Sittengebote gab, fragen nach dem höchsten Grunde, der sie bestimmte, gerade diese und nicht andere zu geben, gerade das zu gebieten, was sie gebietet, gerade das zu verbieten, was sie verbeut.

Hier soll denn zuerst untersucht werden, was die Philosophie auf diese Frage antworten könne; dann soll damit verglichen werden, was die Offenbarung darüber sagt.

Aber auch bei der philosophischen Untersuchung muß sorgfältig unterschieden werden, was die Philosophie in der reinen, und was sie in der theologischen Vernunftmoral antworten kann. Denn die theologische kann annehmen, der Grund, der den Gesetzgeber bei seiner Gesetzgebung bestimmt habe, sei ein Zweck gewesen, den er durch die Gesetzgebung an seinen vernünftig-sinnlichen Geschöpfen erreichen wolle; das kann aber die reine Vernunftmoral nicht. In dem Begriffe: Zweck, liegt der Begriff einer Person, die durch ihre Wirksamkeit eine gedachte Wirkung realisiren will. Der Zweck der moralischen Gesetzgebung setzt voraus einen Gesetzgeber, der, nicht an sich selbst, sondern an seinen vernünftig-sinnlichen, von ihm verschiedenen, Geschöpfen etwas bewirken

will. Wird nun in der theologischen Vernunftmoral Gott so als Gesetzgeber gedacht: so kann auch gedacht werden, daß ihn irgend ein Zweck zu seiner Gesetzgebung bestimmt habe. Will man aber eine pantheistische Moral theologische Vernunftmoral nennen: so kann in ihr der Grund der Gesetzgebung nicht in einem Zwecke gesucht werden. Denn im Pantheismus ist Gott nicht verschieden von den einzelnen vernünftigen Wesen, er ist Eins mit ihnen: Zwecke, die er an ihnen erreichen wollte, müßte er also an sich selbst erreichen wollen; das vertrüge sich aber nicht mit der Idee des Absoluten. Eben so wenig kann aber die reine Vernunftmoral den Grund der Gesetzgebung in einem Zwecke suchen; denn sie denket sich die gesetzgebende allgemeine Vernunft nicht als eine vernünftige Substanz, sondern als absolute Agilität, wie es Fichte ausgedrückt hat, — so passend, als man etwas ausdrücken kann, wobei man sich nichts zu denken vermag. Daher war Kants Behauptung, das Moralprinzip könne kein materiales sein, unantastbar, sofern er unter dem Moralprinzip kein andres, als das Gesetzgebungsprinzip verstand; denn was könnte sonst der materiale Grund der Gesetzgebung einer solchen nichtsubstanziellen Agilität sein, als ein Zweck, den sie doch nicht haben kann?

Wenn denn nun die reine Vernunftmoral kein materiales Gesetzgebungsprinzip annehmen kann, und dennoch ein Gesetzgebungsprinzip aufstellen will: so bleibt ihr kein anderes übrig, als ein formales, wie ihr Kant bewiesen hat. — Ein formales! ein Grund der Gesetzgebung ohne Zweck! das war ein Grund der Gesetzgebung, den man sich noch nie gedacht hatte. Kein Wunder also, daß man sich ihn nicht sogleich denken, daß man ihn nicht sogleich fassen konnte, und daß ihn

Viele als ganz undenkbar verschrieen. So wie man ihn aber gefaßt hatte — und Kant erleichterte das durch erläuternde Beispiele —: so konnte man ihn auch nicht mehr so schlechthin verwerflich finden, und es war abermahls kein Wunder, daß ihn Viele mit voller Ueberzeugung vertheidigten. Die allgemeine Vernunft giebt die Sittengebote; und sie giebt sie, weil sie allein zu allgemeinen Geboten tauglich sind, weil sie allein die Form der Allgemeinheit haben. Dagegen ist wohl nichts einzuwenden, sobald anerkannt ist, daß sie diese Gebote nicht um irgend eines Zweckes willen geben kann. Nur darauf kommt es an, ob sie wirklich so allgemein sind, daß keine andern eben so allgemein sein könnten. Und das haben wir jetzt zu untersuchen.

Wenn alle Sittengebote so allgemein wären, daß sie durchaus keine Restrictionen in sich schlößen, und also auch unter keinen Umständen Ausnahmen gestatteten: so ließen sich wirklich keine andern denken, die die nehmliche Allgemeinheit hätten; und wir hätten dann keinen Grund, der Kantischen Behauptung, daß die allgemeine Vernunft sie um dieser Form der Allgemeinheit willen gebe, zu widersprechen. Nun finden wir wirklich unter den Sittengeboten solche, die in diesem strengsten Sinne allgemeine sind, wie z. B. das Verbot der Verleumdung, die uns weder gegen Freunde noch Feinde noch Unbekannte erlaubt ist, und die unerlaubt bleibt, wenn wir auch uns oder andern Nutzen dadurch schaffen könnten. Aber es ist nicht damit gethan, daß wir einzelne Gebote von solcher Allgemeinheit aufweisen; alle müssen diese Allgemeinheit haben, wenn das ganze Sittengesetz wegen dieser Allgemeinheit gegeben sein soll. Denn auserdem muß die allgemeine Vernunft einen andern Grund, als diese Form, haben bei den Geboten, denen diese Form abgeht.

Solche beschränkt allgemeine giebt aber die Vernunft unläugbar. Zum Beispiele solcher Gebote mag das dienen, was Kant selbst für beschränkt erkennen mußte, das Gebot, unser Leben zu erhalten. Wenn man auch, mit Fichte, hartnäckig darauf bestehen müßte, daß wir in keinem Falle unser Leben hingeben dürften: so bliebe doch unwidersprechlich, daß es Fälle giebt, wo die Vernunft gebietet, es zu wagen, und noch mehrere, wo sie uns auflegt, unsre Gesundheit, deren Erhaltung uns durch das Gebot der Lebenserhaltung geboten ist, an gewisse Pflichten zu wagen.

Läßt sich aber nicht läugnen, daß manche Gebote der allgemeinen Vernunft restringirt — allgemeine Gebote sind: so läßt sich auch nicht läugnen, daß die allgemeine Vernunft Gebote, die den gegebenen widersprechen, eben so wohl um dieser Form der beschränkten Allgemeinheit willen hätte geben können. Es ist befremdlich, daß sich das eben an den Beispielen, die Kant gewählt hat, um sein formales Prinzip bestätigend zu erläutern, darthun läßt. Es wird uns aber bei ihrer Beleuchtung, auch anderes Befremdliches aufstoßen.

Kant hat vier solche Beispiele aufgestellt in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Er hat dazu gewählt zwei Pflichten gegen uns selbst, und zwar eine vollkommene und eine unvollkommene, und eben so zwei Pflichten gegen andere Menschen.

1) „Wenn jemand durch eine Reihe von Uebeln, die keiner Hoffnung mehr Raum lassen, einen Ueberdruß am Leben empfindet, und versucht ist, es sich zu nehmen: so frage er sich, wenn er noch so weit im Besitz seiner Vernunft ist, ob die Maxime, aus Selbstliebe, unter sol-

*) S. 53 f.

chen Umständen, das Leben abzukürzen, ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Er wird finden, daß das nicht möglich sei, indem eine Natur, deren Gesetz es wäre, das Leben selbst zu zerstören durch die Selbstliebe, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, ihr selbst widersprechen würde." — Also wäre das Verbot, sich aus Selbstliebe das Leben zu nehmen, welches allerdings ein allgemeingültiges Verbot ist, darum von der allgemeinen Vernunft gegeben, weil das Gegentheil zu einem allgemeinen Gebote nicht tauglich sein würde? Aber da die allgemeine Vernunft das Gebot: Erhalte dein Leben; doch unter Beschränkungen giebt, deren Kant zwar hier nicht gedenkt, die er aber doch selbst nicht abläugnen kann: warum hätte sie diesem Gebote nicht auch diese Beschränkung beifügen können: Erhalte Dein Leben, so lang nicht seine Uebel dir zu schwehr werden? Betrachten wir aber das Kantische Beispiel genauer: so kann uns nicht entgehn, daß Kant, ohne es wahrzunehmen, der allgemeinen Vernunft einen Zweck, also ein materiales Prinzip, unterlegt, den Zweck nehmlich, nicht zu gestatten, daß dem Zwecke der Natur bei der Einpflanzung der Selbstliebe entgegen gehandelt werde.

2) „Wenn einer, nothgedrungen, Geld borgen wollte, das er nicht wieder bezahlen könnte, und sich versucht fühlte, dennoch die Wiederbezahlung zu versprechen: so frage er sich, ob ein allgemeines Naturgesetz: Versprich, was du nicht halten kannst, wenn du dir nicht anders zu helfen weißt; sich nicht selbst widersprechen würde. Du wirst einsehen, daß es sich selbst aufheben müßte, weil dann niemand einem Versprechen glauben würde." — So wäre denn also auch dieses Verbot, welches allerdings ein allgemeines Verbot ist, um seiner Form der Allgemeinheit willen gegeben. Aber ist denn damit erklärt,

warum dieses Verbot ohne Beschränkung gegeben ist, da doch andere mit Beschränkungen gegeben sind, vielleicht selbst solche, die, wie dieses, aus dem Gebote der Wahrhaftigkeit sich ergeben? Aber hier ist noch weniger, als bei dem ersten Beispiele, zu verkennen, daß Kant unbemerkt, statt der Allgemeinheit der Form, einen Zweck dieses Verbotes zum Prinzip desselben macht, den Zweck nehmlich, Glauben zu finden bei Versprechungen. Und so mag denn auch die Erinnerung hier nicht am unrechten Orte angebracht sein, daß nicht einmahl dieser Zweck die Allgemeinheit des Verbots befriedigend erkläre. Denn das Verbot lügenhafter Versprechungen ist ja kein Naturgesetz, das gehalten werden müßte; es ist ein Vernunftgesetz, das übertreten werden kann. Darum eben macht sich jeder Erfahrne zur Maxime, Versprechungen nicht mit blinder Zuversicht zu trauen. Sonach aber hätte die Vernunft eben so wohl, ohne Nachtheil der Form der Allgemeinheit, gebieten können: Versprich nicht, was Du nicht halten kannst, wenn Dich nicht die Noth zu einem wissentlich unwahren Versprechen treibt. Dann würde der Verstand schon die Regel hinzugesetzt haben: Laß Dichs nicht befremden, wenn der Andere Deinem Versprechen nicht traut, und mache lieber einem, von dem Du das im voraus weißt, gar kein solches Versprechen.

3) „Es findet einer ein Talent in sich, durch dessen Ausbildung er ein brauchbarer Mensch werden könnte; da er aber in bequemen Umständen ist, so hat er Lust, lieber dem Vergnügen nachzuhängen. Er frage sich aber, ob er wollen könne, daß es ein allgemeines Naturgesetz werde, daß jeder sein Talent rosten lasse, um sein Leben auf Genuß allein zu verwenden. Er wird finden, daß er das durchaus nicht wollen kann, weil er, als ein vernünftiges Wesen, wollen muß, daß alle Vermögen

in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich sind."

4) „Eben so frage sich der, der, bei seinem eigenen Wohlbefinden, sich zur Maxime machen möchte, zwar keinem etwas zu entziehen, aber auch keinem Beistand zu leisten zum Wohlbefinden oder in der Noth. Er wird gleichfalls finden, daß er nicht wollen kann, daß diese Maxime ein allgemeines Naturgesetz werde, weil sich doch Fälle ereignen können, wo er selbst des Beistandes Anderer bedarf."

Bei diesen beiden Beispielen dringt sich von selbst die Gegenrede auf, daß diese Sittengebote nur unter der Voraussetzung, daß jeder der Ausbildung seiner Talente und des Beistandes Anderer bedürfe, allgemeine Gebote sind, und daß sie bei dieser Voraussetzung nur eine bedingte Allgemeinheit haben; daß sie also die Form der Allgemeinheit gar nicht haben würden, wenn nicht die, vom Sittengesetz unabhängige, Erfahrung lehrte, daß kein Mensch vor dieser Bedürftigkeit gesichert sei, indem keiner, der sich dagegen gesichert wüßte, von dem Sittengesetz verpflichtet sein würde, seine Talente zu kultiviren oder einem Andern Hülfe zu leisten. Aber nicht weniger muß es ja doch wohl auffallen, daß hier ganz deutlich ausgesprochen ist, jeder müsse sich um seiner Zwecke willen zu diesen Geboten verflichtet halten. Und es ist dabei nicht zu übersehen, daß nicht einmahl gesagt wird, die allgemeine Vernunft gebe diese Gebote um ihrer Zwecke willen, sondern der gesunde Verstand gebe sie jedem, um seiner Zwecke willen, die sich auf seinen eigenen Vortheil beziehen. Kant gesteht selbst, daß die Natur gar wohl bestehen könnte, wenn auch jene Maximen allgemeine Naturgesetze würden; und unterscheidet

daher die zwei letzten Beispiele von den zwei ersten also*): „Man sieht leicht, daß die erstern (verwerflichen Maximen) strengen oder engeren (unnachläßlichen) Pflichten, die zweiten aber nur weiteren (verdienstlichen) Pflichten widerstreiten." Wie verträgt sich aber das alles mit dem formalen Gesetzgebungsprinzip? und wie konnte Kant hinzusetzen: „und so (zeigt sich, daß) alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Object ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt werden?"

Das Resultat dieser Untersuchung scheint traurig genug zu sein. Wir haben das Gesetzgebungsprinzip der allgemeinen gesetzgebenden Vernunft gesucht, und haben keines gefunden. Wir haben gefragt, warum diese Vernunft gerade diejenigen Gebote gebe, die sie giebt; und wir haben erkannt, daß sie nicht durch irgend einen Zweck, aber eben so wenig auch durch die Form dieser Gebote, durch ihre Tauglichkeit zu allgemeinen Gesetzen, bestimmt werde. — Traurig ist dieses Resultat allerdings für den Stolz der Forscher, die nichts gelten lassen wollen, was sie nicht ergründet haben; und die hier ihre Unwissenheit bekennen müssen, wenn sie nicht trotzig genug sind, die ganze sittliche Gesetzgebung als eine Täuschung zu verwerfen, und ihre unvertilgbare Ueberzeugung zu verläugnen. Dagegen ist dieses Resultat erhebend und stärkend für alle die Forscher, welche zwar auch den Gründen ihrer Erkenntnisse und der Ueberzeugungen suchend nachgehen, die sie nicht durch Schlüsse in sich erworben, sondern, ohne zu wissen woher, in sich gefunden haben; die

*) a. a. O. S. 57.

die aber die Beschränktheit ihrer Einsicht kennen, und schon darauf gefaßt sind, am Schlusse einer Reihe von Gründen auf eine Wahrheit sich geführt zu sehen, von der sie gewiß sind, von der sie aber keinen Grund aufzufinden vermögen. Schließen wir uns an diese Forscher an: so erscheint uns das Resultat unsrer Forschung nicht mehr als eine beschämende Vorhaltung unsrer Unwissenheit; es stellt sich uns vielmehr in einer, Ehrfurcht und Unterwerfung gebietenden, Erhabenheit dar: Die Vernunft giebt uns ihre Sittengebote, weil sie in dem Wesen der Vernunft gegründet sind. Unser Unvermögen, den letzten Grund dieser Gebote in unsern Erkenntnissen aufzufinden, ist uns die sicherste Bürgschaft, daß sie nicht Gebote der individuellen Vernunft in uns und Andern seien, sondern wirklich und wahrhaftig Gebote der allgemeinen Vernunft; und es schließt sich uns dadurch das Unbedingte der moralischen Gesetzgebung vollständiger auf: sie ist nicht bloß darum unbedingt, weil unser Vortheil nicht ihre Bedingung ist, sondern auch darum, weil sie den Gehorsam nicht einmahl durch die Erkenntniß ihres Prinzips bedingen läßt. Dadurch erhalten wir zugleich die höchst wichtige Erinnerung, daß wir über die Sittengebote nicht ein gränzenloses Klügeln uns erlauben, uns nicht herausnehmen dürfen, Gebote, die wir für Gebote der allgemeinen Vernunft erkennen müssen, darum zu verwerfen, weil wir den höchsten Grund ihrer Gebietung nicht ausspüren können.

In gleicher Fassung wollen wir an die Prüfung der Versuche gehn, das Gesetzgebungsprinzip der theologischen Vernunftmoral zu ergründen. Hier können wir eher hoffen, es zu finden; denn wir dürfen da nach einem Zweck suchen, wie schon oben bemerkt worden ist, und müssen nach einem suchen, da der Grund

der Gesetzgebung in der Form der Gebote nicht zu finden ist. Zwecke aber, welche Gott an seinen vernünftigen Geschöpfen erreichen will, hat er uns durch die Vernunft bekannt gemacht; wir können also hoffen, unter ihnen diejenigen Zwecke zu erforschen, zu deren Förderung er das Sittengesetz uns gegeben hat. Nur dürfen wir uns diese Erforschung nicht allzuleicht machen wollen. Wir haben das Gesetzgebungsprinzip in Gott noch nicht ergründet, wenn wir erkannt haben, ein unstreitiger Zweck Gottes werde durch den Gehorsam gegen sein Gesetz an den vernünftigen Wesen erreicht. Erst dann haben wir ihn ergründet, wenn wir erkannt haben: 1) warum Gott diesen Zweck an ihnen erreichen wolle; 2) warum er ihn gerade durch ihren Gehorsam gegen die Sittengebote erreichen wolle, da er doch auf andere Art auch erreicht werden könnte; und 3) warum er ihn durch ihren freien Gehorsam erreichen wolle, da er sie doch zum Gehorsam physisch nöthigen könnte. An diese Erfordernisse scheinen die Forscher nicht gedacht zu haben, die mit voller Zuversicht materiale Prinzipien als die höchsten aufstellten, und sich nur darüber stritten, welches unter diesen höchsten das allerhöchste sei.

Wie sehr die Aufmerksamkeit auf diese drei Erfordernisse nöthig sei, um sich nicht zu früh zu bereden, man habe das göttliche Gesetzgebungsprinzip ergründet, zeigt sich am auffallendsten bei dem Vollkommenheitsprinzip. Die Vernunft erkennt, mit eben der Gewißheit, mit der sie Gott für das allvollkommene Wesen erkennt, daß es der Endzweck seiner Schöpfung vernünftiger Wesen, denen er mit dem Triebe auch ein Vermögen zur Selbstvervollkommnung gegeben hat, sei, daß sie mit freier Selbstthätigkeit immer vollkommner werden sollen. Wenigstens haben wir, die den Ausspru-

chen der Vernunft, die wir in uns vernehmen, Gehör geben, nichts dagegen einzuwenden; nur die Philosophen, welche keine Willensfreiheit zugaben und dennoch dieses Prinzip behaupteten, konnten gefragt werden, warum denn Gott nicht alle vernünftig-sinnliche Wesen, vom Anfang ihrer Existenz an, nöthige oder — wie sie sich lieber ausdrückten — determinire, im Innern und Aeussern mit seinem Gesetz überein zu stimmen. Gehen wir darüber hinweg: so sind zwei Fragen beantwortet, die erste, warum Gott wolle, daß sie vollkommen werden sollen, und die dritte, warum er wolle, daß sie es mit Freiheit werden sollen; aber ist damit auch schon die zweite beantwortet, warum er wolle, daß sie gerade gerade durch den Gehorsam gegen das Sittengesetz vollkommen werden sollen? Sie kann beantwortet scheinen durch die Beantwortung der ersten: denn wenn Gott darum die Vollkommenheit der vernünftigen Geschöpfe will, weil Er der Allvollkommne ist; so will er auch darum, weil die Heiligkeit der Centralpunkt seiner Allvollkommenheit ist, daß sie durch Annäherung an seine Heiligkeit vollkommen werden sollen Allein wodurch giebt uns denn die Vernunft zu erkennen, daß alle Radien der höchsten Vollkommenheit in die Heiligkeit, als ihr Centrum, zusammenfließen? Offenbar durch das Sittengesetz, indem sie uns belehrt, daß Gott es sei, der dieses Gesetz gegeben habe. Dadurch führt sie uns aber noch nicht zur Ergründung des Gesetzgebungsprinzips. Nur dann hätte die Vernunft es ergründet, wenn sie aus einem andern Grunde, als aus der Gesetzgebung, deren Grund erst gesucht wird, uns überzeugte, daß die Heiligkeit der Mittelpunkt der Allvollkommenheit sein müsse. Die Philosophen aus der Wolfischen Schule haben das auch versucht: sie haben es aus dem Begriffe

der Vollkommenheit gefolgert; aber, wie gewöhnlich, indem sie in diesen Begriff das hineinlegten, was sie aus ihm folgern wollten. Die Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens ist ihnen die seinen realen Zwecken gemäße Verknüpfung des Mannichfaltigen in ihm; und reale Zwecke sind diejenigen, die keine Negation involviren*); Negation aber ist Gebrechen, ist alles, was dem Wesen, das damit behaftet ist, einen Unwerth giebt, etwas von seinem Werthe entzieht; darum ist Gott das allerealeste Wesen. Setzen wir nun voraus, daß alles Unmoralische eine Negation sei: so haben wir freilich ergründet, warum das allerrealeste Wesen durch sein Sittengesetz alle von der Willensfreiheit abhängige Negationen verbiete. Wenn wir uns aber diese Voraussetzung dessen, was erst dargethan werden soll, nicht erlauben, diesen Begriff von Vollkommenheit aber beibehalten: was ist dann die Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens weiter, als die Zusammenstimmung alles Mannichfaltigen in ihm zu dem Ideale, das es sich selbst macht, das es für real hält? Das Wesen ist vollkommen, wenn das Mannichfaltige in ihm keine Negation enthält, das heist, nichts, was mit seinem Ideal in Widerstreit wäre und es vernichtete. Nun läßt sich aber sehr wohl ein dem Ideal eines moralisch vollkommenen Wesens entgegenstehendes Ideal denken: ein solches Ideal mag sich Satan gemacht haben; ein solches Ideal macht sich jeder Egoist, der alle Andere als bloße Mittel für seine Zwecke zu gebrauchen strebt. Sonach kann es aber auch eine antimoralische Vollkommenheit geben, und der Begriff der Vollkommenheit enthält nicht das sittliche Gesetzgebungs-

---

*) Vgl. z. B. Eberhards kurzen Abriß der Metaphysik, Halle 1794. §. 53. 25.

prinzip. Man könnte einwenden, bei einem unmoralischen Ideal sei ein Widerstreit unausbleiblich. Aber in einem vernünftig-sinnlichen Wesen, das, seiner zusammengesetzten Natur nach, nicht ein allerrealestes Wesen sein kann, ist dieser Widerstreit eben so unausbleiblich, wenn sein Ideal die durchgängige Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz ist. In das Ideal solcher Wesen ist daher immer schon die Unterdrückung eines Theils ihrer Eigenschaften aufgenommen. Welches Theiles Unterdrückung die rechtmäßige sei, sagt ihnen erst das Sittengesetz. Von dem allerrealesten Wesen, das nicht von zusammengesetzter Natur sein kann, läßt sich nicht behaupten, daß in ihm, in dem das Ideal zugleich realisirt ist, ein anderes Ideal, als das moralische, nothwendig einen Widerstreit hervorbringen müßte. So läßt sich also auch aus dem Begriffe der Vollkommenheit nicht darthun, daß der Zweck der Vollkommenheit vernünftig-sinnlicher Wesen das Prinzip der sittlichen Gesetzgebung sein müsse.

Sonach führet uns die theologische Vernunftmoral in der Ergründung des Vollkommenheitsprinzips nicht weiter, als die reine Vernunftmoral uns in der Ergründung des Gesetzgebungsprinzips überhaupt führt. So wie die allgemeine Vernunft das Sittengesetz giebt, weil sie kein anderes geben kann: so giebt Gott es, weil er heilig ist; und weil der Allvollkommene nicht anders als heilig sein kann. Dieses Resultat der Untersuchung hat aber so wenig etwas Niederschlagendes für uns, als das der Untersuchung über das Gesetzgebungsprinzip der allgemeinen Vernunft. Es schärft uns, wie dieses, das Unbedingte des Gehorsams ein, den wir den Gesetzen Gottes schuldig sind; und es giebt uns zugleich eine Erinnerung, die den Philosophen sehr heilsam sein kann: die Erinnerung, daß wir wohl forschen sollen, als ob

wir alles ergründen könnten; daß wir uns aber bei dem Forschen bescheiden müssen, nicht alles ergründen zu können, und uns nicht herausnehmen dürfen, zu verwerfen, was uns unergründlich geblieben ist.

Daher ist auch gar nicht zu erwarten, daß die christliche Offenbarung uns tiefer einführen werde in den Grund der sittlichen Gesetzgebung. Sie sagt uns, Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte *); und die christliche Moral kann über das Vollkommenheitsprinzip nicht mehr sagen, als uns die theologische Vernunftmoral sagt. „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist" **), ist offenbar eben so viel als: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig ***)."

Das Vollkommenheitsprinzip ist bei uns eine zeitlang durch das Glückseeligkeitsprinzip verdrängt worden. Dieses Prinzip könnte von der theologischen Moral als der letzte Grund der sittlichen Gesetzgebung in dem Sinne aufgestellt werden: Gott wolle, alle vernünftig-sinnlichen Wesen sollten glückseelig werden; aber er könne, als der Heilige, sie nur unter der Bedingung des Gehorsams gegen das Sittengesetz glückseelig machen, und darum gebe er ihnen dieses Gesetz. Wird dieses Prinzip so verstanden: so ist es im Grunde kein andres, als das Vollkommenheitsprinzip. Nur das ist in ihm vorausgesetzt, daß Gott das Verlangen der Sinnlichkeit, das er diesen Wesen mit der Sinnlichkeit eingehaucht hat, nicht unbefriedigt lassen wolle, wenn sie der Bedingung mit Freiheit Genüge leisten, unter welcher allein der Heilige es befriedigen kann. Gegen diese Voraussetzung hat

---

*) Tim. 6, 16.

**) Matth. 5, 48.

***) 3. Mos. 11, 44. 1. Petr. 1, 16.

die Vernunft nichts einzuwenden, wenn sie die weitere Voraussetzung zugesteht, daß das allvollkommene Wesen ein heiliges Wesen sein müsse. Da aber auf diese Weise das Prinzip der Glückseeligkeit kein anderes ist, als das der Vollkommenheit: so kommt gegen jenes alles das wieder in Anwendung, was bei jenem erinnert worden ist und keiner Wiederhohlung bedarf.

Allein die Glückseeligkeit ist nicht in diesem Sinne als das Gesetzgebungsprinzip aufgestellt worden. Das wäre schon darum gewiß genug, weil sie in dieser Qualität an die Stelle der Vollkommenheit gesetzt worden ist; aber die Schriften der Vertheidiger dieses Prinzips setzen vollends auser Zweifel, daß sie unter der Glückseeligkeit nicht die künftige Seeligkeit verstehen, sondern das gegenwärtige Wohlbefinden. Der Sinn dieses Prinzips ist also: Gott will, seine vernünftig-sinnlichen Geschöpfe sollen glücklich sein; die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz macht sie glücklich: darum hat er dieses Gesetz ihnen gegeben.

Bei der Prüfung dieses Prinzips wollen wir über die Frage weggehn, warum Gott diese Uebereinstimmung zur Bedingung der Glückseeligkeit mache; weil doch auf sie keine andere Antwort möglich ist, als auf die Frage, warum Gott die Vollkommenheit an dieselbe Uebereinstimmung knüpfe. Aber desto ernstlicher müssen wir fragen, woher die Vertheidiger des Glückseeligkeitsprinzips wissen, daß Gott schon in dem gegenwärtigen Leben den Gehorsam gegen das Sittengesetz mit Glückseeligkeit vergelte. Aus seiner Heiligkeit folgt es nicht. Denn es streitet auf keine Weise mit der Vernunftidee von der Güte des heiligen Wesens, daß sie erst im künftigen Leben sich durch diese Vergeltung erweise. Sie müßten also aus der Erfahrung wissen, daß die Glückseeligkeit mit

dem Gehorsam gegen das Gesetz unzertrennlich verbunden sei. Aber die Erfahrung bezeugt das nicht. Es kann zwar vermessen scheinen, etwas so absprechend zu verneinen, was so viele Philosophen, schon unter den Griechen die Epikureer und die Stoiker — nur auf entgegengesetzte Weise —, behauptet haben; aber es ist doch in der That zur Entscheidung nichts weiter nöthig, als die Bestimmung des Begriffes der Glückseeligkeit. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche bezeichnet dieses Wort einen beharrlichen Zustand angenehmer Empfindung. Unsre Empfindungen sind aber sehr verschieden, schon nach der Verschiedenheit der Vernunft und der Sinnlichkeit in unsrer Natur. Ueberdas sind in dem gemeinen Begriffe der Glückseeligkeit unter den Empfindungen auch die Gefühle mitbegriffen, obgleich diese etwas ganz anders sind, als jene; jene die Wirkung eines Afficirtwerdens, diese das unerklärliche Belebende unsrer Erkenntnisse, die dadurch erst Wirksamkeit auf unsren Willen bekommen; und auf den Unterschied der Empfindungen und Gefühle nach ihren Quellen wird in dem Begriffe der Glückseeligkeit so wenig geachtet, als auf den nach ihrer Natur. Nun bezeugt aber die Erfahrung mit tausend Zungen, daß von dem Gehorsam gegen das Sittengesetz eine Menge unangenehmer sinnlicher Gefühle und unangenehmer Empfindungen unzertrennlich sei; sie bezeugt, daß der Gehorsame nicht nur, um des Gesetzes willen, auf viele angenehme Empfindungen verzichten und unangenehmen sich unterziehen müsse, sondern auch, daß er mit unangenehmen Empfindungen, die mit dem Gehorsam oder Ungehorsam nicht in Verbindung stehen so wenig verschont werde, als der Ungehorsame. Wollten wir aber auch den Begriff der Glückseeligkeit, dem Sprachgebrauche zum Trotz, auf den beharrlichen Genuß süßer vernünftiger

Gefühle einschränken — der allerdings vorzugsweise die Benennung: Glückseeligkeit, verdienen würde —: so würde die Erfahrung uns doch erinnern, daß der Gehorsam nicht einmahl in diesem Sinne die Glückseeligkeit sichere, wenn wir nicht von dieser auch selbst den Genuß angenehmer vernünftig-sinnlicher Gefühle ausschließen und behaupten wollten, daß die Glückseeligkeit auch mit innerer Unzufriedenheit bestehen könne. Oder bezeugt sie nicht, daß die Zufriedenheit, auch derer, die in dem Bewußtsein ihrer Uebereinstimmung mit dem Gesetze die höchste Glückseeligkeit finden, doch nicht selten gestört wird, wenn sie geachtete und geliebte Menschen aus Pflicht kränken müssen, oder wenn sie, bei der Absicht, das Glück Anderer zu fördern, dieses Glück durch pflichtmäßige Handlungen wirklich hindern oder sogar zerstören? Wie könnten wir uns also bereden, in der Verbindung der Glückseeligkeit mit dem Gehorsam das Prinzip der moralischen Gesetzgebung gefunden zu haben? — Hätten wir es doch nicht einmahl gefunden, wenn auch diese Verbindung entschieden wäre. Denn auch dann würde uns die dritte Frage: Warum Gott nicht die Menschen zum Gehorsam, und dadurch zur Glückseeligkeit, physisch n ö t h i g e, unbeantwortlich bleiben, wir müßten sie denn aus dem, selbst unbegründet gebliebenen, Vollkommenheitsprinzip beantworten und dadurch das Glückseeligkeitsprinzip in der That aufgeben wollen.

Wäre die c h r i s t l i c h e Moral aus dem A l t e n T e s t a m e n t e allein geschöpft: so müßte sie das Glückseeligkeitsprinzip in dem Sinne irdischer Verbindung der Glückseeligkeit mit dem Gehorsam gelten lassen; denn durchgängig werden im A. T. dem Gehorsam Verheisungen irdischen Wohlergehens gegeben und dem Ungehorsam irdisches Unglück als Strafe angekündigt. Es ist aber

in der 5. Vorlesung ausgeführt worden, daß das Neue Testament allein die eigentliche Erkenntnißquelle der christlichen Sittenlehre sei; und es ist bei den alttestamentlichen Verheisungen und Drohungen noch besonders zu bedenken, daß die irdischen Schicksale der Juden, welche für Belehrungen von der Vergeltung in einem künftigen Leben wenig empfänglich waren und erst allmählig für sie empfänglicher gemacht werden mußten, von der Vorsehung Gottes immer in ein sichtbares Verhältniß zu ihrem Gehorsam oder Ungehorsam gesetzt wurden, welches bei den Schicksahlen des ganzen Volkes unverkennbar ist. Im Neuen Testamente dagegen werden wir stets hingewiesen auf das künftige Leben. Da erst soll „ewige Seeligkeit gegeben werden denen, die mit Beharrlichkeit in guten Werken Preis und Ruhm und Unvergänglichkeit suchen *).“ Für das gegenwärtige Leben wird uns nur verheisen „Ruhe für unsre Seelen, wenn wir das Gesetz Jesu auf uns nehmen, und, nach seinem Beispiele, sanftmüthig und demüthigen Herzens sind **).“ Vom Lebensglück wird uns nur das zugesichert, was uns nöthig ist, Nahrung und Kleider, und auch das mit der Erinnerung, daß es nicht das eigentliche Ziel unsrer Wünsche und Bestrebungen sein müsse ***). Auch werden wir erinnert, daß wir die Verheisung irdischer Wohlthaten für unsre Frömmigkeit und Tugend, der die himmlischen zugesichert sind, zwar uns zueignen dürfen, daß aber mit Frömmigkeit und Tugend auch Genügsamkeit verbunden sein müsse ****), und daß wir darauf gefaßt sein müssen, „durch viele Trübsahle in das Reich Gottes einzugehn †).“

*) Röm. 2, 7.
**) Matth. 11, 29.
***) Matth. 6, 31—33.
****) 1. Tim. 4, 8. 6, 6.
†) Ap. Gesch. 14, 22.

Wem nicht die Idee, daß Gott das Sittengesetz um des irdischen Wohlseins der Menschen willen gegeben habe, überhaupt anstößig ist, der kann, noch mit etwas mehr Scheinbarkeit, das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen als das Gesetzgebungsprinzip aufstellen. Denn dabei ist doch nicht zu bezweifeln, daß der allgemeine Gehorsam gegen das Sittengesetz dieses Zusammenleben nicht nur fördern und befestigen, sondern auch in aller Hinsicht beglückend machen würde. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen ein Zweck Gottes sei, da ohne dieses die Ausbildung ihrer Anlagen und, allem Anschein nach, sogar die dauerhafte Erhaltung des Menschengeschlechts unmöglich sein würde. Allein wenn auch durch dieses Prinzip die erste Frage beantwortet ist: so bleiben doch die zweite und dritte unbeantwortet. Denn es läßt sich nicht befriedigend darthun, warum Gott das Zusammenleben der Menschen gerade durch das Sittengesetz erhalten wolle, da es doch auch ohne dasselbe erhalten werden könnte, selbst so, daß auch eine Entwickelung der Anlagen Statt finden könnte. Wirklich wird es ja so erhalten; denn wem könnte es einfallen, zu behaupten, daß jetzt dem Sittengesetze allgemeiner Gehorsam von den Menschen geleistet würde, oder in der Vorzeit geleistet worden sei? Man könnte einwenden: die Menschen würden ohne Sittengesetz die Pflichten gegen die menschlichen Gesellschaften so allgemein und so grob übertreten, daß sie endlich das Zusammenleben aufzugeben genöthigt sein würden. Aber wir haben nicht nöthig, dieser Einrede entgegen zu setzen, was der leichtfertige Mandeville in seiner berüchtigten Bienenfabel zu behaupten sich erfrecht hat; es liegt am Tage, daß die Menschen des Gemeinlebens nicht entbehren können, daß

also die Noth sie antreiben würde, die zu seiner Erhaltung nothwendigen Gebote aufzustellen und aufrecht zu erhalten. Freilich würden diese Gebote sich auf Handlungen beschränken, nicht auf die Gesinnung sich erstrecken. Aber die Handlungen sind es auch allein, von denen das Gemeinleben abhängt. Es ist genug, wenn sie vollbracht werden; ob in moralischer Gesinnung, das hat keinen Einfluß auf seine Erhaltung. Dadurch wird begründet die, aus diesem Gesetzgebungsprinzip unbeantwortliche Frage, warum die moralische Gesetzgebung auch die Gesinnung in sich begreife, und sich sogar an diese, als an das Wesentliche, richte. Daran schließt sich denn aber auch sogleich die, eben so unbeantwortliche, dritte Frage an, die sogar dann sich nicht abweisen ließe, wenn auch dargethan werden könnte, daß die moralische Gesinnung der Menschen zu ihrem Zusammenleben unentbehrlich sei, die Frage: warum Gott die Menschen nicht zur moralischen Gesinnung und Handlungsweise physisch nöthige.

Es wäre ganz überflüssig, erweisen zu wollen, daß die Offenbarung uns nicht auf dieses Prinzip hinweise. Daß Gott das gesellschaftliche Leben der Menschen wolle, ist uns allerdings schon durch den Ausspruch gewiß, daß die Obrigkeit eine göttliche Anordnung sei*); weiter dürfen wir auch nichts in den heiligen Schriften darüber suchen.

Diejenigen Sittenlehrer, welche gemischte Prinzipien aufgestellt haben, können sie nicht als Prinzipien der Gesetzgebung haben aufstellen wollen. Daher ist auch hier noch nicht Rücksicht auf diese Prinzien zu nehmen.

*) Röm. 13, 1. 2.

10.

Erkennungsprinzip.

Da es der Vernunft nicht gelingt, den Grund der sittlichen Gesetzgebung in seiner tiefsten Tiefe zu ergründen, und dadurch ein Prinzip aufzustellen, durch welches jedes einzelne Sittengebot, an seiner Form oder an seiner Zweckmäßigkeit, für ein Gebot der unbestimmt gelassenen allgemeinen Vernunft oder für ein Gebot Gottes erkannt werden könne: so ist es für sie ein dringendes Bedürfniß, einen Grundsatz aufzufinden, durch den wir dennoch die Gewißheit erhalten, daß jedes Sittengebot ein allgemein verpflichtendes Gebot sei; und dieser Grundsatz ist es, der unter dem Namen: Erkennungsprinzip, gemeint ist.

Zu einem solchen dienen zwei Formeln, welche Kant empfiehlt, und die er durch die Beispiele erläutert, welche in der vorhergehenden Vorlesung geprüft worden sind. Aus dieser Prüfung hat sich ergeben, daß die Formeln, denen die Beispiele zur Erläuterung dienen, das Gesetzgebungsprinzip nicht in sich enthalten können. Dafür finden sie hier ihre Stelle; nur füllen sie diese nicht befriedigend aus. Diese zwei Formeln sprechen den kategorischen Imperativ nur auf zweierlei Weise aus. Die erste so: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Die zweite so: „Handle so, als

ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte" *). Die zweite unterscheidet sich von der ersten nur dadurch, daß sie uns kräftiger vor einer Irrung in der Beantwortung der Frage: Kann ich wollen, daß meine Maxime allgemeines Gesetz werde? verwahrt. Denn wenn uns etwa die Stärke einer Neigung eine unmoralische Maxime eingegeben hätte: so könnte sie uns wohl auch bereden, wir wollten sie gern zu einem allgemeinen moralischen Gesetze machen. Die Frage aber, ob wir sie sogar zu einem Naturgesetz könnten machen, alle Menschen physisch nöthigen wollen, sie zu fassen und nach ihr zu handeln? macht uns ernster, und erleichtert uns die Einsicht, daß wir das nicht wollen können.

Diese zweifache Formel füllet, als Erkennungsprinzip aufgestellt, ihre Stelle einigermassen aus; denn es ist gewiß, daß wir Maximen, die gewissen Sittengeboten zuwider sind, nicht zu allgemeinen und sogar zu Naturgesetzen können erheben wollen. Aber sie füllt sie nicht vollständig aus; denn sie erklärt nicht befriedigend, wie wir durch diese Unmöglichkeit die Gewißheit bekommen, daß die Gebote, bei denen sie sich zeigt, Gebote der allgemeinen Vernunft, Gebote Gottes seien. Kant sagt bei den ersten zwei Beispielen, die sich auf die engeren Pflichten beziehen: Allgemeine Gesetze, die den unmoralischen Maximen angemessen wären, würden sich selbst widersprechen. Es ist aber gezeigt worden, daß sie das nicht würden, wenn sie, wie andere Sittengebote, unter gewissen Beschränkungen gegeben wären. Bei den zwei letzten Beispielen, die sich auf die weiteren Pflichten beziehen, setzt er den Grund der Unmöglichkeit, die unmoralischen Ma-

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785. S. 52.

ximen zu allgemeinen und Naturgesetzen machen zu wollen, darein, daß solche Gesetze uns selbst nachtheilig werden könnten. Wem sollte es dabei nicht auffallen, daß eine Philosophie, die nicht zugestehen kann, daß die Sittengebote um unsrer Glückseeligkeit willen von der allgemeinen Vernunft gegeben seien, uns doch auf unsern Vortheil hinweiset, damit wir an diesem erkennen sollen, daß sie wirklich von der allgemeinen Vernunft gegeben seien? Welcher consequente Bekenner dieser Philosophie könnte diese Erwägung des eigenen Vortheils für ein untrügliches Erkennungsprinzip anerkennen, wenn es auch ausgemacht wäre, daß diese Erwägung einzig und allein uns die Erhebung selbstsüchtiger Maximen zu allgemeinen Gesetzen unmöglich mache? Allein das ist keineswegs ausgemacht. Wer sichs zur Maxime machen kann, seine Talente nicht auszubilden und Nothleidenden nicht beizustehen, weil beides ihm beschwehrlich ist, wenn er gleich einsieht, daß es ihm nachtheilig werden könnte; wer also die Möglichkeit eines künftigen Nachtheils geringer achtet, als die gegenwärtige Beschwehrlichkeit: der könnte ja auch wollen, daß Alle sich durch die Hinsicht auf ungewisse Nachtheile nicht abhalten lassen sollten, die gewisse gegenwärtige Beschwehrlichkeit zu vermeiden; er könnte gar wohl wollen, daß es allgemein nöthigendes Gesetz würde, sich den gegenwärtigen Beschwehrlichkeiten zu entziehen, und es darauf ankommen zu lassen, ob künftige Nachtheile daraus entstehen würden. Für schlechterdings unmöglich könnte wenigstens ein solches unmoralisches Wollen nicht erklärt werden. Da es nun dennoch gewiß ist, daß keiner das wollen kann, der seiner Vernunft mächtig ist: so muß diese Unmöglichkeit doch wohl einen anderen Grund haben, als die Möglichkeit eines künftigen Nachtheils.

So gewiß aber das ist, so gewiß ist es auch, daß

wir den Grund dieser Unmöglichkeit nicht ergründen können. Bewußt sind wir uns, daß es uns unmöglich ist, bei dem vollen Besitz und ungestörten Gebrauch der Vernunft unmoralische Maximen zu allgemeinen Gesetzen machen zu wollen; aber wir sind uns auch bewußt, daß uns das nicht unmöglich gemacht wird durch eine Erkenntniß, aus der wir uns die Unmöglichkeit erklären könnten, noch weniger durch einen Willensbeschluß, dem ja eine Erkenntniß zum Grund liegen müßte, sondern einzig und allein durch ein Etwas, für das wir keinen Namen haben, wenn wir es nicht Gefühl nennen wollen, — ein Etwas, das sich an unsre Vorstellung der Sittengebote anschließt und uns dringt, sie für allgemein gültig zu erkennen, und das sich eben so an die Vorstellung entgegengesetzter Gebote anschließt, und uns abhält, diese für allgemeingültig gelten zu lassen, — ein Etwas, das uns zusichert, es schließe sich in allen Vernünftigen bei denselben Vorstellungen mit derselben Dringlichkeit an, — ein Etwas, dem wir zwar widerstehen können, das uns aber dabei unwiderstehlich vorhält, daß wir der allgemeinen Vernunft durch unsern Widerstand widersprechen. Warum sollten wir aber dieses Etwas, das weder ein Erkennen noch ein Wollen ist, sondern zwischen beiden in der Mitte steht, nicht, wie sonst immer, ein Gefühl nennen dürfen?

Freilich muß es jeden, der noch nicht genau genug beobachtet hat, worauf sich sein Glaube an Grundwahrheiten, die nicht aus andern Wahrheiten deducirt, und also auch nicht demonstrirt werden können, gründe, befremden, daß ein Gefühl als Erkennungsprinzip für die moralischen Grundgebote aufgestellt wird. Wer aber erkannt hat, daß er den nicht demonstrabeln Wahrheiten einen festen Glauben einzig und allein darum zuwendet,

weil ihn das nehmliche Gefühl — oder wie man es sonst nennen mag — nöthigend dazu bringt, d. h. weil es ihm durch dieses nehmliche Gefühl unmöglich gemacht wird, das Gegentheil dieser Grundwahrheiten für wahr gelten zu lassen, der kann es nicht mehr befremdlich finden, daß dieses Gefühl für das einzige Kriterium erklärt wird, an dem erkannt werden kann, daß die moralischen Grundgebote Gebote der allgemeinen Vernunft seien, da es ihn nicht befremdet, daß es das einzige Kriterium ist, an welchem Grundwahrheiten überhaupt für Aussprüche der allgemeinen Vernunft erkannt werden können. Ich habe nicht nöthig, in diesen Vorlesungen mehr darüber zu sagen, da ich keine Gelegenheit habe vorbei gehen lassen, meine Ueberzeugung davon im Allgemeinen weiter auszuführen und in ein helleres Licht zu setzen.

Dagegen scheint die Erinnerung hier nicht unnöthig zu sein, daß diese Unergründlichkeit des Erkennungsprinzips in einer engen Verbindung stehe mit der Unergründlichkeit des Gesetzgebungsprinzips. So wie wir uns bei dem Forschen nach diesem damit begnügen müssen, daß die allgemeine Vernunft und die Heiligkeit Gottes keine andere Gesetze uns geben könne, als die sie giebt: so müssen wir uns auch bei dem Forschen nach dem Grunde der Unmöglichkeit, andere Gesetze anzuerkennen, damit begnügen, daß die allgemeine Vernunft und Gott, ihre Quelle, die Annahme einer anderen Gesetzgebung uns unmöglich mache. Daraus geht dann weiter die praktisch wichtige Erinnerung hervor, daß wir uns nicht zu Zweifeln an der Allgemeingültigkeit eines Gebots berechtigt glauben dürfen, wenn wir für dieselbe keine andere Bürgschaft finden, als das Nöthigungsgefühl.

Für die Anwendung dieses Erkennungsprinzips möchte aber auch noch eine Bemerkung von Wichtigkeit

sein. Wir bedürfen dieses Prinzips nicht bei Geboten, die eine nothwendige Folge anderer Gebote sind, und also von diesen abgeleitet und aus ihnen bewiesen werden können, wie z. B. das Gebot, für die Gesundheit Sorgfalt zu tragen, aus dem Gebote der Lebenserhaltung. Auch ist bemerkenswerth, daß das Gefühl der Unmöglichkeit, andere Gebote zu substituiren, bei weiten nicht so entscheidend bei den abgeleiteten Geboten hervortritt, als bei denen, die wir nicht abzuleiten vermögen. Diese Bemerkung leistet uns die Gewähr, daß durch das Nöthigungsgefühl nicht etwa ein Eingriff in das Gebiet der Vernunft geschehe, sondern daß vielmehr dieses Gefühl seinen Urgrund in dem Urquell der Vernunft selbst habe und in dem Dienste der Vernunft stehe.

Der christlichen Moral ist dieses Erkennungsprinzip nicht nothwendig. Die Vernunftmoral bedarf desselben zur Gewißheit, daß ihre Gebote Gebote Gottes seien; wer aber die christliche Lehre für eine göttliche Offenbarung erkennt, erkennt ja eben damit auch die Gebote dieser Lehre für göttliche Gebote.

Dennoch aber darf auch die christliche Moral dieses Prinzip nicht verschmähen. Wir finden es in dem, was Röm. 2, 14. 15. von dem Gewissen gesagt wird, welches die Unmöglichkeit, andere Sittengebote, als die gegebenen, gelten zu lassen, in uns ausspricht. „Wenn die Heiden", ist da gesagt, „die das Mosaische Gesetz nicht haben, in ihrem natürlichen Zustande gesetzmäßig handeln, sind sie, da sie dieses Gesetz nicht haben, ihre eigenen Gesetzgeber; denn sie zeigen, daß das gesetzmäßige Handeln ihnen eingeprägt ist, indem bei dem Handeln ihr Gewissen sie belehrt, und ihre Gedanken einander

für verwerflich oder für recht erklären" *). Es ist auch der christlichen Moral dieses Prinzip sehr dienlich zur Vertheidigung und Rechtfertigung ihrer von Gegnern bestrittenen Gebote, besonders der positiven, die sich die Vernunft aneignet **), und vermittelst dieses Prinzips sich aneignet. Ja, die Anwendung dieses Prinzips kann sogar nothwendig werden in Fällen, wo Schwiehrigkeiten, von denen in der 5. Vorlesung, besonders S. 44. 45., gehandelt worden ist, die Richtigkeit der Ableitung mancher Gebote aus der h. Schrift zweifelhaft machen.

---

*) συμμαρτυρουσης της συνειδησεως, und μεταξυ, welches, nach dem allgemeinen Sprachgebrauche, nicht auf αλληλων bezogen und durch: *einander gegenseitig*, übersetzt werden kann.

**) S. Vorl. 4. S. 13. 14.

II.

Materiales Prinzip.

Ungeachtet das Erkennungsprinzip es uns möglich macht, alle Sittengebote mit Sicherheit aufzufinden, müssen wir doch wünschen, daß es uns gelingen möge, auch ein höchstes Gebot aufzufinden, aus dem alle übrigen abgeleitet werden können. Dieses Gebot kann dann das höchste materiale Prinzip der Moral genannt werden, um es von den formalen, wie das Gesetzgebungs- und das Erkennungs-Prinzip, obgleich in einem andern Sinne als dem Kantischen, genannt werden können, zu unterscheiden. Ein solches Prinzip verheißt schon der Moral als Wissenschaft einen nicht zu verachtenden Gewinn. Denn obwohl wir, bei der Gewißheit, die uns das Erkennungsprinzip von der Allgemeingültigkeit aller Sittengebote giebt, diese sehr wohl in logischer Ordnung zusammenstellen und somit in eine wissenschaftliche Verbindung bringen können: so werden wir doch dadurch nicht in den Stand gesetzt, ihrem Inbegriff eine eigentlich systematische Form zu geben, zu welcher ihre Ableitung von Einem erforderlich ist. Noch viel höher aber ist der Gewinn anzuschlagen, den ein höchstes Gebot für die Befolgung des Sittengesetzes darum hoffen läßt, weil es uns gegen verführerische Vorspiegelungen sichert, die die gesetzwidrige Neigung oder Abneigung so gern aufnimmt, und durch sie den Verstand besticht, beschwehrlichen Geboten die Gültigkeit ab-

zusprechen. Es ist bereits bemerkt worden, daß das Gewißheitsgefühl bei den abgeleiteten Geboten schwächer ist, als bei denen, in welchen sie enthalten sind, ungefähr so, wie der Instinkt schwächer wirkt, wo der Verstand entscheiden kann. Es ist also nicht zu bezweifeln, daß dieses schwächere Gefühl von dem Verstande, obgleich nicht gänzlich unterdrückt, doch überwältigt werden kann, wenn dieser Scheingründe zu Gunsten der widerstrebenden Sinnlichkeit aufgegriffen oder ausgesonnen hat. Dem Gefühle sind also zu seiner Verstärkung Ableitungen aus Gründen nothwendig, die der Verstand nicht verwerfen kann.

Für das höchste Gebot wird wohl in der reinen Vernunftmoral ohne Widerrede anerkannt das Gebot: Achte die Vernunft in jedem vernünftigen Wesen, d. h.: Achte jedes vernünftige Wesen, weil es vernünftig ist. Dieses Gebot spricht sich selbst aus als das höchste, weil es von keinem andern abgeleitet ist. Denn der Imperativ: Achte die Vernunft, ist ein Ausspruch der allgemeinen Vernunft, aber er ist kein Gebot. Er spricht aus, was in jedem vernünftig-sinnlichen Wesen vorgeht und vorgehen muß, wenn es nicht so tief gesunken ist, daß ihm seine Sinnlichkeit mehr gilt, als seine Vernunft; wo es dann auch nicht mehr verdienen würde, vernünftig-sinnlich genannt zu werden, sondern höchstens sinnlich-vernünftig heißen müßte. Ein materiales, eigentliches Gebot ist dieser Ausspruch offenbar nicht. Er enthält die blos formale Vorschrift, jedes materiale Gebot zu achten, wenn es für ein Gebot der Vernunft erkannt ist. Ein solches ist aber das hier aufgestellte. Durch die Formel: Achte die Vernunft in jedem vernünftigen Wesen, wird ausgesprochen, daß es aus Achtung gegen die gesetzgebende

Vernunft gehalten werden soll. Durch die Formel aber: Achte jedes vernünftige Wesen, wird seine Verschiedenheit von jenem allgemeinen Ausspruche bemerklicher gemacht.

Noch unverkennbarer wird die Verschiedenheit dieses Gebotes von dem Ausspruch durch die Zergliederung dessen, was im Gebote enthalten ist. Da die moralische Gesetzgebung eine Gesetzgebung zwar unmittelbar für die Gesinnung, aber durch dieselbe auch für die Handlungen, im weitesten Sinne des Wortes, ist *): so liegt in ihrem Gebote: Achte jedes vernünftige Wesen,

1. das Gebot: Bezeuge deine Achtung, durch dein ganzes Benehmen in Beziehung auf sie, durch dein Betragen gegen sie, und durch die Art, wie du von ihnen denkst und sprichst.

2. Da aber alle vernünftigen Wesen Zwecke haben: so liegt in dem Gebote der Achtung auch das Gebot: Beweise deine Achtung dadurch, daß du ihre Zwecke nicht hinderst, sondern — wie wir nach dem Erkennungsprinzip hinzusetzen müssen — daß du sie förderst, wofern du nehmlich auf die eine oder die andere Art auf dieselben einwirken kannst. Eben dieses Gebot erhält aber auch durch die moralische Gesetzgebung eine wichtige Einschränkung in seiner Beziehung auf die vernünftig-sinnlichen Wesen. Diese haben ja nicht lauter vernünftige Zwecke; sie haben auch sinnliche, und unter diesen sind ja so viele vernunftwidrig. Die gesetzgebende Vernunft muß offenbar die Förderung jedes Zwecks, der ihr entgegen ist, verbieten; und also muß sie offenbar dieses ihr Gebot beschränken auf die vernunftgemäßen Zwecke: nur diese sollen nicht gehindert, sondern

*) 1. Vorlesung.

gefördert werden. Vernunftgemäß sind aber nicht nur die Zwecke, die sie als vernünftige Wesen sich machen, die ihnen also von der Vernunft selbst geboten sind, sondern auch unter den Zwecken, die die Sinnlichkeit ihnen aufgiebt, diejenigen, die, als harmonirend mit den gebotenen vernünftigen Zwecken, von der Vernunft genehmigt werden.

Hierdurch wird noch klärer, wie wenig das Erkennungsprinzip durch das materiale entbehrlich gemacht wird. Nicht nur bestimmen wir nach diesem, bei dem ersten Gebote, durch welches Benehmen die Achtung gegen vernünftige Wesen gehörig bezeugt werde, sondern wir bedürfen desselben auch zur Bestimmung der Grade der Achtungsbezeugung, die den Graden der Vernünftigkeit angemessen sein müssen. Eben so sehr bedürfen wir aber auch des Erkennungsprinzips bei dem zweiten Gebote, nicht nur um zu erkennen, daß wir nicht blos zur Nichthinderung, sondern auch zur Förderung der vernunftgemäßen Zwecke verpflichtet seien *), und nicht nur um zu bestimmen, welche Zwecke vernunftgemäß seien, sondern auch, wodurch wir die vernunftgemäßen hindern könnten, und wodurch und in wie weit wir sie zu fördern schuldig seien.

Kant selbst hat dieses Prinzip aufgestellt. Es dürfen aber ein paar Bemerkungen über den Unterschied zwischen seiner Art, es aufzustellen, und der gegenwärtigen nicht zurückgehalten werden.

Er nennt es **) „ein oberstes praktisches Prinzip und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ", und drückt es so aus: „Handle

*) Worüber in der Folge mehr.

**) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785. S. 66.

so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemahls bloß als Mittel brauchest." Er behauptet aber, auch dieses Prinzip, wiewohl es offenbar ein bestimmtes Gebot ist, sei formal, nicht material. Er gebraucht also das Wort: formal, hier in einer ihm sonst nicht gewöhnlichen, und in der That sehr willkührlichen, Bedeutung. Praktische Prinzipien heisen ihm nehmlich hier formale, wenn sie von allen subjectiven Prinzipien abstrahiren *); subjective Prinzipien sind ihm aber alle diejenigen Gründe des Begehrens, die nicht auf der blossen Vernunft beruhen, und also nicht für alle vernünftige Wesen gleich gelten müssen; alle übrigen beruhen sonach auf subjectiven Triebfedern **). Allein diejenigen Gründe des Begehrens, die auf der Natur der Sinnlichkeit beruhen, müssen ja auch für alle sinnliche, folglich auch für alle vernünftig-sinnliche, Wesen gleichgelten; und so sind denn, nach diesem Sprachgebrauche, auch die Gebote, die sie geben, formale Prinzipien, so gut wie die durch die blosse Vernunft gegebenen. Nun ist Kants kategorischer Imperativ ausdrücklich an die Menschheit, also an vernünftig-sinnliche Wesen, gerichtet; er kann also nicht auf die bloß vernünftigen Zwecke beschränkt, sondern muß ausgedehnt werden auch auf die der ganzen Menschheit gemeinen sinnlichen Zwecke. Ist er aber in Beziehung auf diese sinnlichen Zwecke, wie Kant will, nicht ein formales, sondern ein materiales Prinzip: so ist er das auch in Beziehung auf die bloß vernünftigen Zwecke. Nach dem sonstigen Kantischen Sprachgebrauche ist er das ohnehin, weil er nicht bloß ausdrückt, wie ge-

---

*) S. 64.

**) S. 63.

boten werde, nehmlich allgemein, sondern auch, was geboten wird, nehmlich die gehörige Behandlung der Menschheit.

Daß Kant durch die Beschränkung dieses Imperativs auf die Menschheit von ihm ausschloß das Gebot der Achtungserweisung gegen Gott, hieng sehr richtig zusammen mit der Ausschließung aller Pflichten gegen Gott aus der Vernunftmoral, so wie diese Ausschließung mit seiner Kritik der reinen Vernunft. Dagegen aber machte es ihm diese Kritik unmöglich, die Anwendung, die er von seinem Imperativ in dem ersten der von ihm aufgestellten Beispiele *) macht, zu begründen. Dieses Beispiel ist das Verbot des Selbstmords, welches er darauf gründet, daß der Mensch sich seiner selbst nicht bedienen dürfe als eines Mittels zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes, indem sonst seine Handlung nicht zusammenstimmen würde mit der Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst; denn der Mensch existire als Zweck an sich selbst. — Was kann das aber heisen? Offenbar nicht das: er habe sich seine Existenz zu gewissen selbstgewählten Zwecken gegeben. Dürfen wir festsetzen, ein heiliges Urwesen habe dem Menschen die Existenz zu gewissen Zwecken gegeben, die er zu seinen eigenen Zwecken machen solle: so können wir sagen, der Mensch existire als Zweck an sich selbst; und es läßt sich dann denken, daß ihm untersagt sei, die Zwecke seiner Sinnlichkeit zu seinen Zwecken zu machen. Wenn wir nun aber auch das nicht festsetzen dürfen, und doch den Menschen für einen Zweck an sich selbst erkennen sollen: so können wir uns doch wohl nichts anders dabei denken, als: der Mensch habe das Recht, sich, sobald er dazu

*) S. 67.

hinlänglich ausgebildet ist, den Zweck seiner Existenz selbst zu bestimmen. Nun ist er aber ein sinnliches Wesen; so muß er ja wohl, als solches, einen erträglichen Zustand sich zum Zweck seiner Existenz machen. Wenn er sich also das Leben nimmt, weil er keinen solchen Zustand mehr zu hoffen hat; so bedient er sich nur seines Rechts; er gebraucht die Menschheit, in seiner Person als Selbstzweck, für den die Existenz nur ein Mittel ist. — So ist denn aber auch der kategorische Imperativ in diesem Beispiele durch nichts begründet. Und bei der speziellen Erörterung der Pflicht der Selbsterhaltung wird sich zeigen, daß dem strengen Kantianer nicht einmahl das Erkennungsprinzip zur festen Begründung zu Statten kommen könnte.

Ungeachtet dieser Verschiedenheiten und anderer, die ich übergehe, ist es dennoch gewiß genug, daß Kant selbst das hier aufgestellte Gebot für einen kategorischen Imperativ und für das höchste Gebot würde haben gelten lassen, wenn er auch mit der Art, es auszusprechen, nicht zufrieden gewesen wäre. Wenn aber dieses Gebot der Moral wirklich zum höchsten materialen Prinzip dienen, und der Sittenlehre sowohl den wissenschaftlichen als den praktischen Vortheil, den man von ihm zu erwarten berechtigt ist, bringen soll: so müssen in ihm alle anderen Gebote enthalten sein, so daß sie alle aus ihm abgeleitet werden können. So stellet auch Kant sein formales Prinzip dar: „es ist", sagt er *), „zugleich ein objectives Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können." Allein das hat Schwiehrigkeiten, die ich jetzt für die reine Vernunftmoral unüberwindlich

*) S. 66.

finde, und die nur in der theologischen Vernunftmoral gehoben werden können *), in welcher sich auch das Prinzip selbst anders gestalten muß.

Da die sittliche Gesetzgebung in der theologischen Vernunftmoral nicht mehr, wie in der reinen, für eine Gesetzgebung der, gänzlich unbestimmbaren, allgemeinen Vernunft, sondern für eine Gesetzgebung Gottes, des Urquells der Vernunft, erkannt wird: so muß auch ihr höchstes Gebot heisen: Achte Gott, als den Urquell der Vernunft, in jedem vernünftigen Wesen, d. h.: Achte jedes vernünftige Wesen, weil es von Gott mit der Vernunft begabt ist.

Bei der Zergliederung dieses höchsten Gebotes in die zwei in ihm enthaltenen läßt sich zwar das 1. ganz so aussprechen, wie in der reinen Vernunftmoral: Bezeuge deine Achtung gegen jedes vernünftige Wesen: da aber nunmehr dieses Gebot nicht mehr allein auf die beschränkten vernünftig-sinnlichen Wesen bezogen werden darf, sondern auch auf das unendliche Wesen, welches der Urquell der Vernunft ist, bezogen werden muß; so fühlen wir wohl, daß der Ausdruck: Achtung, der für alle unsre Mitgeschöpfe passend ist, für dieses Wesen unziemlich sei. Wir müssen also das Gebot wohl so ausdrücken: Bezeuge deine Ehrfurcht gegen Gott, und deine Achtung gegen alle seine vernünftigen Geschöpfe.

Bei dem 2. Gebote darf die theologische Vernunftmoral nicht unbeachtet lassen, daß alle vernunftgemäßen Zwecke der Geschöpfe Zwecke sind, welche Gott an ihnen und durch sie erreichen will, indem er diese seine Zwecke zu ihren eigenen Zwecken macht, wenn sie

---

*) Auf diesen Vorzug der theologischen Vernunftmoral ist auch bereits hingedeutet worden in der 2. Vorlesung S. 15.

nicht in der Ausbildung der von ihm ihnen gegebenen Anlagen seiner Leitung widerstreben. Dieses Gebot spricht sich also nun so aus: Beweise deine Ehrfurcht gegen Gott dadurch, daß du die vernunftgemäßen Zwecke seiner vernünftigen Geschöpfe, als Zwecke Gottes selbst, nicht hinderst, sondern nach Möglichkeit förderst. Es dämmert hier schon durch, wie durch die Form dieses Gebotes untergeordnete Gebote in der theologisch-vernünftigen Moral andere Bestimmungen und eine festere Begründung erhalten können, als in der bloß vernünftigen; die klare Auseinandersetzung muß aber den Vorlesungen über die Pflichten, die aus dem höchsten Gebote sich entwickeln, vorbehalten bleiben.

Wenn diese Form des höchsten Gebotes und der beiden in ihm liegenden Gebote für nothwendig in der philosophischen Moral erkannt wird: so wird damit zugleich anerkannt, daß in dieser die Religion von der Moral durchaus nicht getrennt werden könne *).

Dieselbe Unzertrennbarkeit in der christlichen Mo-

---

*) Die, von vortrefflichen Sittenlehrern dem Kantischen kategorischen Imperativ entgegengestellten, gemischten Prinzipien sind zwar allerdings höchste Gebote, und tauglich zur Grundlage einer wissenschaftlichen Sittenlehre, wie der ehrwürdige Reinhard durch sein System der christlichen Moral erwiesen hat; aber sie sind nur insofern gültige Gebote, als sie, wie das Reinhardische, von dem oben aufgestellten Prinzip abgeleitet werden können. Eine ausführliche Prüfung derselben würde schwehrlich Dank verdienen, und ich glaube deßwegen, mich bloß auf das beziehen zu dürfen, was in dem Lehrb. der chr. Mor. Anm. zu §. 27, obgleich nicht erschöpfend, darüber gesagt ist.

ral ist ohnehin unbestritten. Aber höchst wichtig ist die eigene Gestaltung des höchsten Gebotes in dieser, und es ist unumgänglich nothwendig, länger dabei zu verweilen.

Schon das ist merkwürdig und bestätigt die Wichtigkeit eines höchsten materialen Moralprinzips, daß es in der h. Schrift, in der wir kein Moralsystem suchen können, ausdrücklich als das höchste aufgestellt, aus ihm ein zweites sogleich abgeleitet ist, und daß es, in Verbindung mit diesem zweiten, geradezu für den Inbegriff aller Gebote, und mithin für das höchste materiale Prinzip der Sittenlehre, erklärt wird. So ist es aufgestellt von Jesu selbst Matth. 22, 37 — 40.

Das große, das höchste Gebot ist: Liebe Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit der ganzen Geisteskraft. Aber mit diesem Gebote ist ein zweites verbunden: Liebe deine Mitmenschen, wie dich selbst. Dieses fließt aus dem ersten. Denn wenn man auch dem Worte: ὁμοια die Bedeutung: gleich an Würde, nicht zugestehn, sondern es bloß für: ähnlich, gelten lassen wollte: so würde es doch, so wie in der ersten Bedeutung, eine Verwandtschaft, einen inneren Zusammenhang ausdrücken, der kein anderer, als eine Abhängigkeit von dem Gebote sein kann, welches für das erste unter beiden erklärt wird. Diese innige abhängige Verbindung ist auch stark ausgesprochen 1 Joh. 4, 20. 21. Beide, so verbundene, Gebote machen den Inbegriff der ganzen Gesetzgebung, so daß alle übrigen Gesetze aus ihnen sich ergeben *). Das materiale Prinzip der christ-

*) Dieser Sinn der Worte: εν ταυταις κρεμανται, ist unbezweifelt; und daß unter: ὁ νομος και οἱ προφηται, hier die moralischen Gesetze zu verstehen seien,

lichen Moral ist also: Liebe Gott, und liebe alle vernünftigen Wesen, weil Gott sie liebt. Die darinn enthaltenen Gebote sind: 1. Bezeuge deine Liebe zu Gott und den vernünftigen Geschöpfen; 2. Erweise deine Liebe dadurch, daß du die von Gott gebilligten Zwecke dieser Geschöpfe nicht hinderst, sondern förderst.

Vergleichen wir nun dieses materiale Prinzip der christlichen Moral mit dem der theologischen Vernunftmoral, so können wir eine Uebereinstimmung beider durchaus nicht verkennen. Die Liebe kann in dem christlichen Gebote nicht als gesondert von der Achtung, etwa als eine blinde leidenschaftliche Liebe, gedacht werden; es muß Achtung in dieser Liebe enthalten sein. Eben deßwegen müssen auch in dem Gebote der Liebe, wie in dem Gebote der Achtung, enthalten sein die Gebote, Liebe mit Achtung zu bezeugen und durch Nichthinderung der vernunftgemäßen Zwecke zu erweisen. Der Beweis der Liebe zu Gott durch das Halten seiner Gebote — und was ist das anders als die Förderung seiner Zwecke? — wird auch ausdrücklich gefordert 1 Joh. 2, 5. 2 Joh. 6.

Aber eben so unverkennbar und von der höchsten

---

setzt der Zusammenhang auser Zweifel. In demselben Sinne wird wohl auch dieses zusammengesetzte Gebot 1 Tim. 1, 5. το τελος της παραγγελιας, und das Gebot der Menschenliebe Jac. 2, 8. νομος βασιλικος genannt. Röm. 13, 9. werden auch einzelne auf die Menschen sich beziehende Gebote als enthalten in dem einen Gebote aufgezählt, und dieses deßwegen πληρωμα τȣ νομου genannt, woraus sich Gal. 5, 14. erklärt.

Wichtigkeit ist auch eine Verschiedenheit zwischen diesen beiden Prinzipien. Durch das Gebot der Liebe wird mehr gefordert, als durch das Gebot der Achtung. In der Liebe, die geboten wird, ist zwar die Achtung enthalten; aber die Achtung ist noch nicht die Liebe, die Liebe muß erst zur Achtung hinzukommen, und durch ihr Gebot muß also auch zu dem Gebote der Achtung etwas hinzukommen.

Was dadurch hinzukomme, kann uns nicht verborgen bleiben, wenn wir beide Gefühle in uns beobachten. Das Gefühl der Achtung wirkt in uns abhaltend: es hält uns ab von Bezeugungen und Erweisungen einer Nichtachtung; so wirkt es auf uns gegen die Menschen, die wir achten, ohne sie zu lieben. Das Gefühl der Liebe dagegen wirkt antreibend: es treibt uns an zu Bezeugungen und Erweisungen der Achtung; so wirkt es auf uns gegen die Menschen, die wir lieben und achten. Nun werden zwar nicht nothwendig die Gefühle der Liebe und Achtung durch die Gebote gefordert; nur das muß durch sie gefordert werden, daß wir so gegen sie handeln sollen, wie diese Gefühle uns dazu anregen würden, wenn sie uns eigen wären: aber eben deßwegen kann auch von den Handlungen nicht mehr gefordert werden, als von den Gefühlen. — Es war nicht zu vermuthen, daß Kant diesen Unterschied zwischen Achtung und Liebe anerkennen würde, da er so unbedenklich die Förderung der Zwecke aus der Achtung folgert; aber er hat es mit ganz unerwarteter Bestimmtheit gethan in seiner kleinen Schrift: Das Ende aller Dinge. Die Stelle ist zu merkwürdig, um hier übergangen zu werden: „Die „Achtung ist ohne Zweifel das erste, weil ohne sie auch „keine wahre Liebe Statt findet, ob man gleich ohne „Liebe doch große Achtung gegen jemand hegen kann.

„Aber wenn es nicht bloß auf Pflichtvorstellung, sondern „auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem „subjectiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, „wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwar„ten ist, was der Mensch thun werde, nicht bloß nach „dem objectiven, was er thun soll: so ist doch die Liebe, „als die freie Aufnahme des Willens eines Andern unter „seine eigenen Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungs„stück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu „dem, was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genö„thigt werden zu müssen): denn was einer nicht gern „thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophisti„schen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf die„se, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht sehr „viel zu rechnen sein möchte" *). Mit welcher Subtilität Kant hier die Liebe, als blosse Triebfeder, von dem objectiven Gebote unterscheidet, und wie er die Frage, woher denn ein Gebot der Liebe in das Gebot der Achtung komme, umgeht, braucht aufmerksamen Beobachtern nicht erst bemerklich gemacht zu werden.

Aber wohl bedarf es der Erinnerung, daß Kant, wenn er erkannte, daß das Gebot der Liebe, der Förderung der Zwecke, von den Menschen ohne das Gefühl der Liebe schlecht befolgt werden würde, auch das Gebot in seinen kategorischen Imperativ hätte aufnehmen sollen: Bringe in Dir hervor das Gefühl der Liebe gegen die Menschheit. So hätte denn auch die theologische Vernunftmoral das Gebot aufstellen sollen: Bringe in Dir hervor das Gefühl der Liebe zu Gott und allen seinen ver-

*) Kants sämmtliche kleine Schriften. B. 3. Königsberg u. Leipz. 1797. S. 512. f.

vernünftigen Geschöpfen. Die christliche Moral verlangt wirklich dieses Gefühl. Offenbar liegt diese Forderung in dem Gebote, Gott zu lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele, und jeden Mitmenschen zu lieben, wie sich selbst, so daß das Gefühl von der Menschenliebe so wenig ausgeschlossen werden kann, als von der Selbstliebe. Indessen darf uns diese Lücke in den Systemen Kants und der Vernunfttheologen so sehr nicht befremden: sie konnten ein solches Gebot nicht aufstellen; die christliche Offenbarung kann es allein.

Denn das Gefühl der Liebe zu vernünftigen Wesen verbindet sich nicht, wie das der Achtung, schon mit der Erkenntniß, daß sie vernünftige Wesen sind, sondern erst mit der Erkenntniß ihrer theilnehmenden Gesinnung, die sie bereit macht, die Zwecke Anderer zu befördern. Aber eine theilnehmende Gesinnung kann keineswegs so allgemein an allen vernünftigen Wesen erkannt werden, als ihre Vernünftigkeit. Selbst an Gott wird es unsrer, sich überlassenen Vernunft schwehr, eine Theilnahme der Liebe an unsern sinnlichen Bedürfnissen, wenn sie auch vernunftgemäß sind, zu erkennen, und sich von den Zweifeln los zu machen, die durch so manche harte Schicksahle erregt werden. Daher kommt es auch, daß mehreren Philosophen jede gefühlvolle Liebe zu Gott als eine Schwärmerei erscheint. Ganz unmöglich ist es aber, eine solche theilnehmende Gesinnung an den Menschen allen zu erkennen. Denn wiewohl sehr glaubwürdig behauptet wird, daß es keinen so entarteten Menschen gebe, der gar niemand liebte, daß auch die scheußlichsten Bösewichter doch immer jemand haben, dem sie mit Liebe zugethan sind: so ist doch die Erkenntniß einer solchen theilnehmenden Gesinnung, die sich auf einen oder wenige beschränkt und alle übrigen ausschließt, nicht von der Art, daß sich mit ihr

ein Gefühl der Liebe verbinden, oder auch nur das Gefühl des Hasses unterdrückt werden könnte. Daher finden wir auch in den Lehrbüchern der Vernunftmoral wohl das Gebot der Versöhnlichkeit, aber das christliche Gebot der Feindesliebe finden wir in keinem.

Die christliche Offenbarung allein macht uns die Liebe Gottes bekannt, eine Vaterliebe, eine Sorgfalt auch für die sinnlich-vernünftigen Bedürfnisse seiner Geschöpfe, die wir wohl theilnehmend nennen müssen, weil wir kein anderes Wort haben, das sie so bezeichnend von der Regentengüte unterschiede*). Nur von einer solchen Erkenntniß der Liebe Gottes kann erwartet werden, daß das Gefühl der Liebe zu ihm von selbst sich mit ihr verbinden werde.

Darum kann auch nur das Christenthum gebieten, das Gefühl der Liebe gegen die vernünftig-sinnlichen Wesen überhaupt und gegen die Menschen insbesondere. Das erfordert eine genauere Auseinandersetzung; und durch diese wird der Unterschied zwischen dem Kantischen und dem vernunfttheologischen Gebote der Achtung und dem christlichen der Liebe noch in ein viel helleres Licht treten, zumahl da hier auch der kälteste Vernünftler nicht eine Schwärmerei wittern wird. Die Vernunft kann nicht gebieten, daß man wegen der Liebenswürdigkeit der Menschen Liebe gegen sie fühlen solle; denn sie kann nicht allen Menschen die Theilnahme beilegen, welche Liebe erweckt. Das Christenthum kann noch weniger die Menschenliebe wegen der Liebenswürdigkeit der Menschen fordern; denn es stellt uns die Menschen in einer Ausartung, in einer Verdorbenheit dar, welche die Philosophen gar

---

*) Mehr darüber künftig bei der Lehre von der Pflicht der Liebe zu Gott.

nicht zugestehen wollen. Aber es fordert auch nicht die Liebe zu den Menschen wegen ihrer Liebenswürdigkeit; es verlangt sie wegen der Liebe Gottes zu den Menschen. Darum sollen wir die Menschen lieben, weil Gott sie liebt, Gott sollen wir in ihnen lieben. Wir sollen sie nicht bloß darum lieben, weil Gott sie geschaffen hat und mit seiner Vorsehung über sie waltet; er hat die vernunftlosen Wesen auch geschaffen, und doch ist die Liebe zu ihnen kein Sittengebot: nein, die Menschenliebe, welche das Christenthum gebietet, ist eine Bruderliebe; und Brüder sind wir, weil wir Kinder Gottes sind, wie Kinder von ihm geliebt werden. Deßwegen „haben wir das Gebot von ihm, daß wer Gott liebet, daß der auch seinen Bruder liebe", und deßwegen „kann der Gott nicht lieben, den er nicht siehet, der seinen Bruder nicht liebet, den er sieht"*). Also kann denn auch nur von der Erkenntniß, daß Gott die Menschen väterlich liebe, erwartet werden, daß das Gefühl der Liebe zu den Menschen von selbst sich mit ihr verbinden werde.

Wäre diese Verbindung des Gefühls mit der Erkenntniß so natürlich nothwendig, als sie bei dem ersten Anblick scheint: so könnte wohl auch die theologische Vernunftmoral das Gebot aufstellen: Bringe das Gefühl der Liebe gegen Gott und die Menschen in dir hervor; wenn sie nehmlich den Glauben an die Vaterliebe Gottes, den sie allerdings nicht verwerfen kann, voraussetzen dürfte, ungeachtet sie nicht ihn zu begründen vermag. Ihr Gebot würde den Sinn haben: Suche nicht der natürlichen Nöthigung zu diesem Gefühle zu widerstehn. Allein die Erfahrung bestätigt nicht einmahl eine solche natürliche Nothwendigkeit der Verbindung des Gefühls mit der Er-

---

*) 1. Joh. 4, 21. 20.

kenntniß in diesem Falle; sie bezeugt im Gegentheil, daß selbst die geflissentliche und wiederholte Erneuerung des Glaubens an die göttliche Vaterliebe häufig das Gemüth unbewegt lasse, oder höchstens ein flüchtiges Gefühl anrege, das zu schwach ist und zu schnell sich verliehrt, um eine wahre Liebe zu Gott und den Menschen zu wirken. Auch bieten sich uns mehrere Ursachen einer solchen Trennung dessen, was unsre Natur verbunden hat, ohne mühsames Aufsuchen dar. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich von ihnen zu handeln; es ist aber auch genug, daran zu erinnern, wie seicht das Nachdenken über Gottes Vaterliebe gewöhnlich sei, wie schnell es auf irdische Gegenstände übergehe, die es sogleich fesseln; wie bald der erwachende Gedanke an Gottes Liebe zu Menschen, die uns gleichgültig oder verhaßt sind, durch das Hinsehen auf unsere Verhältnisse zu ihnen verdrängt werde.

Die christliche Offenbarung ist so weit entfernt, eine natürliche Nothwendigkeit der Verbindung des Gefühls der Gottesliebe und Menschenliebe mit der Erkenntniß der Vaterliebe Gottes zu behaupten, daß sie vielmehr den Urgrund ihrer Trennung in dem Verderbniß der menschlichen Natur nachweist. Die christliche Moral könnte daher so wenig, als die Vernunftmoral, das Gebot der Liebe aufstellen, wenn sie es auf eine natürliche Nöthigung gründen müßte. Aber sie giebt demselben eine ganz andere Begründung. Die christliche Offenbarung verheißt uns, daß Gott, bei dem Verlangen des Glaubens nach dem Gefühle kindlicher Liebe zu dem liebenden Vater, zu den natürlichen Regungen dieses Gefühls mitwirken, sie stärken, beleben, und erhalten werde. Diese Verheisung, die die Vernunfttheologie nicht geben kann, berechtigt die christliche Moral zu dem Gebote: Habe das Gefühl der Liebe zu Gott; denn es hat den

Sinn: Verlange nach diesem Gefühle, widerstrebe deßwegen nicht seinen natürlichen Regungen und dem Mitwirken Gottes zu ihnen. Diese Begründung kann aber die Vernunftmoral ihrem Gebote der Liebe schlechterdings nicht geben: denn ihre Theologie weigert sich, ein Einwirken Gottes anzunehmen, sie verweiset den Menschen auf seine Willensfreiheit; und wenn er in dieser das Vermögen, dieses Gefühl hervorzubringen, nicht findet, läßt sie ihn ohne Rath. Darum kann sie auch das Gebot der Liebe nicht aufstellen; aber eben darum ist sie auch nicht berechtigt, das Gebot der Achtung auf die Förderung der Zwecke auszudehnen. Wie sehr sie Unrecht habe, göttliche Einwirkungen für unvereinbar mit der Willensfreiheit auszugeben, muß bei der Untersuchung über diese dargethan werden.

Der Vorzug, den die christliche Moral, als Wissenschaft, durch ihr höchstes materiales Prinzip erhält, ist sehr unbedeutend gegen die Veredelung, die dieses Prinzip der Menschenliebe giebt. Sie ist aus Gott, denn Gott ist es, der sie dem Herzen einflößt; sie ist die Liebe zu Gott, denn Er ist es, der in den Menschen geliebt wird; und darum ist sie allgemeine Liebe, denn sie kann auch den Verworfensten sich nicht weigern, wenn ihnen Gott seine Liebe nicht versagt.

Gar nicht zu verkennen ist, daß durch dieses christliche Prinzip die christliche Moral in die innigste, unzertrennliche Verbindung mit der Religion gesetzt wird. Gegen diese Verbindung protestirt freilich die reine Vernunftmoral, und mit gutem Grunde; ihr ist die Vernunft der einzige Gesetzgeber, aus Achtung für Sie müssen also ihre Gesetze gehalten werden; sie würde aus sich herausgehn, wenn sie Gott der Vernunft auch nur an die Seite setzte. Daher mag auch der widerliche

Ausdruck entschuldigt werden, daß die Einmischung der Religion die reine Moral verunreinige; nur der Ausdruck, daß durch sie die Tugend verunreinigt werde, ist nicht zu entschuldigen. Aber in diesen Eifer gegen die Verbindung der Religion nit der Moral sollten doch die theologischen Lehrer der Vernunftmoral nicht einstimmen; Sie sollten doch einsehen, daß sie inconsequent werden, wenn sie Moral und Religion trennen. Denn wenn sie Gott für den Urquell der Vernunft erkennen: so dürfen sie doch offenbar die höchste Achtung nicht für die Vernunft fordern; für Gott, die lebendige Quelle der Vernunft, müssen sie sie fordern; und so müssen sie auch den Gehorsam gegen die Sittengebote fordern nicht ausschließlich aus Achtung gegen die Vernunft, die diese Gebote giebt, sondern hauptsächlich aus Achtung gegen Gott, der sie durch die Vernunft giebt. Bei der näheren Beleuchtung der einzelnen Gebote wird es immer klärer werden, wie viel die Moral durch ihre Verbindung mit der Religion gewinnt. Es ist daher zu hoffen, daß der Vorzug, den die christliche Moral vor der reinem Vernunftmoral behauptet und vor der theologischen, endlich allgemein werde anerkannt werden.

12.

Verpflichtungsprinzip.

Es ist bereits bemerkt worden *), daß diejenigen, welche zwar ein höchstes Gebot anerkennen, aber in demselben keinen Grund finden, der sie verpflichtet, es und die aus ihm sich ergebenden zu halten, wohl genöthigt sind, ein Verpflichtungsprinzip zu suchen. Dagegen aber müßte jeder, der ein höchstes Gebot für ein Gebot der allgemeinen Vernunft oder für ein Gebot Gottes erkennt, sich schämen, nach einem Verpflichtungsgrunde zu fragen. Denn wie kann mit Ehren ein vernünftiges Wesen fragen, warum es verpflichtet sei, der Vernunft, oder ein Gottgläubiger, warum er verpflichtet sei, Gott zu gehorchen? Es ist aber auch nicht eben schwehr zu entdecken, daß diejenigen, welche eigene Gründe der Verpflichtung aufstellen, theils diese Gründe, die sie lieber als Gesetzgebungsprinzipien geltend machen möchten, doch wenigstens als Verpflichtungsprinzipien an die Spitze der moralischen Gesetzgebung stellen wollen, theils die Verpflichtungsprinzipien als höchste Gebote darstellen, welche zugleich den Verpflichtungsgrund in sich enthalten sollen, und sie also an die Stelle des, von ihnen nicht anerkannten, materialen Prinzips zu setzen versuchen. Die eine wie die andere Absicht sucht man dadurch zu erreichen,

*) 8. Vorl. S. 70.

daß man die Menschen auf natürliche Triebe hinweiset, mit der Voraussetzung, daß sie verbunden seien, diesen natürlichen Trieben zu folgen; eine Voraussetzung, die sich auf alle vernünftig-sinnliche Wesen ausdehnen läßt, in denen dieselben Triebe vorausgesetzt werden können.

Die Verbindlichkeit aber, den natürlichen Trieben zu folgen, kann in der theologischen Vernunftmoral — die reine kann gar nicht an sie denken — nur daraus hergeleitet werden, daß alle Naturtriebe zu betrachten sind als von Gott eingepflanzt; und es muß dann angenommen werden, Gott habe sie den Menschen darum eingepflanzt, damit die Menschen ihnen folgen sollen. Aber welcher Sittenlehrer kann das von allen Naturtrieben behaupten? Sind nicht viele bloß sinnlich, und treiben an zur Verletzung der göttlichen Sittengebote? und thun nicht eben das auch häufig die gemischten? Es muß also vielmehr in der theologischen Moral der Grundsatz festgestellt werden, daß man nicht allen Naturtrieben blindlings folgen dürfe, sondern sie vor allem einer Prüfung unterstellen müsse, um zu erforschen, ob sie rein vernünftige Triebe seien, oder doch das Sinnliche in ihnen mit der Gesetzgebung in Einklang stehe. Nur im bejahenden Falle kann behauptet werden, man sei verpflichtet, ihnen zu folgen. Aber auch dann ist man nicht eigentlich verpflichtet, ihnen zu folgen, weil sie Triebe sind, sondern man ist verpflichtet, der Vernunft zu folgen, welche sie billigt. Dagegen muß nothwendig eingeschärft werden, daß man denen Trieben, deren Treiben der sittlichen Gesetzgebung widerstreitet, nicht folgen dürfe, wenn gleich auch sie von Gott in die Natur gelegt sind. Die Religionslehre, auf welche dieses Verbot sich gründet, ist diese, daß Gott von den vernünftig-sinnlichen Wesen einen Kampf mit der Sinnlichkeit und ein rastlo-

ses Streben, der Vernunft die Herrschaft über die Sinnlichkeit zu verschaffen, fordere, und daß er deßwegen widerspänstige Triebe in sie lege, damit sie mit ihnen kämpfen sollen. Nur der rein vernünftige Trieb, dem Sittengesetze durchaus zu folgen, könnte als verpflichtend geltend gemacht werden. Aber gerade dieser wird es am wenigsten. Das mag wohl daher rühren, weil er im natürlichen Zustande des Menschen so schwach ist, daß er kaum bemerklich wird und den widerstrebenden Trieben nicht zu widerstehen vermag. Es ist aber auch gar zu einleuchtend, daß er, auch in seiner größten Stärke, nicht darum verpflichten kann, weil er ein Trieb ist, sondern daß die Verpflichtung, ihm zu folgen, darauf beruht, daß er zur Befolgung des Gesetzes Gottes und der Vernunft anregt, und also auf der Achtung für die Vernunft und auf der Ehrfurcht gegen Gott.

Es können also der Trieb nach Glückseeligkeit und nach Vollkommenheit uns zum Gehorsam gegen das Sittengesetz so wenig verpflichten, als Glückseeligkeit und Vollkommenheit für das Gesetzgebungsprinzip geltend gemacht werden können *). Eben so wenig kann irgend ein anderer Trieb, der nicht von aller Einmischung der Sinnlichkeit rein ist, als Verpflichtungsprinzip vertheidigt werden, und es ist in dieser Hinsicht bei solchen Trieben nicht zu verweilen, wenn sie gleich ihre Vertheidiger gefunden haben. Indessen enthalten einige so manches bemerkenswerthe, daß es unrecht wäre, ganz über sie wegzugehn.

So ist es vielleicht nicht überflüssig, zu bemerken, daß der Trieb nach Harmonie, der von dem liebenswürdigen Velthusen auf eine sehr gefällige Weise als Verpflichtungsprinzip dargestellt worden ist, wenig ver-

*) S. die 9. Vorl. S. 32 ff.

schieden sei von dem Triebe nach Vollkommenheit. Jener ist in diesem enthalten. Denn indem dieser uns antreibt, alles in uns übereinstimmend mit einem gewissen Ideale zu bilden, treibt er uns ja an, dieses alles in Uebereinstimmung unter sich selbst, also in Harmonie, zu bringen. Sondert man diesen Trieb nach Harmonie von dem Triebe nach Vollkommenheit: so betrachtet man ihn als einzig gerichtet auf die innere Uebereinstimmung ohne einen Zug zu einem gewissen Ideale, welches das Regulativ für die Uebereinstimmung sein sollte. So gewiß aber das Streben nach Uebereinstimmung ohne ein Regulativ nicht gedeihen, nicht einmahl vorwärts gehen kann: so gewiß läßt sich auch der Trieb nach Harmonie von dem nach Vollkommenheit nur in der Abstraction, nicht aber in der Wirklichkeit, trennen. Und wenn der Vollkommenheitstrieb nicht zum moralischen Verpflichtungsprinzips tauglich ist, weil er dem Streben nach innerer Uebereinstimmung eine falsche Richtung geben könnte durch ein unmoralisches Ideal: so ist der Trieb nach Harmonie eben so wenig dazu tauglich, weil er dieses Streben ohne alles Regulativ läßt.

Der Trieb der Sympathie ist als Verpflichtungsprinzip aufgestellt worden, indem er erklärt wurde für das natürliche Streben, von unsern Mitmenschen geachtet zu werden, — welches man sonst nicht Sympathie zu nennen pflegt. Es ist aber ganz augenscheinlich, daß dieser Naturtrieb diejenigen, die ihm blindlings folgen, zum Streben nach der Achtung unmoralischer Menschen, die nur durch unmoralische Gesinnungen und Handlungen erkauft werden kann, verleiten könnte. Auch ist unverkennbar, daß er ein eigennütziger Trieb ist, der kaum von Eitelkeit rein erhalten werden kann, und der den um seinetwillen, nicht aus Achtung gegen die Vernunft und aus Ehrfurcht gegen Gott, dem Sittengesetze geleisteten Gehorsam ver-

unreinigen muß. Mit weit mehr Schein könnte der sympathetische Naturtrieb nach dem gewöhnlichen Begriffe, den man damit verbindet, als das verpflichtende Prinzip zu den Nächstenpflichten aufgestellt werden. Denn man versteht gewöhnlich unter ihm die natürliche theilnehmende Empfindung, sofern sie unsre Kräfte anregt zur Befriedigung unsrer Mitmenschen; und es ist nicht zu bezweifeln, daß er uns eingepflanzt sei, um uns für unsre Brüder thätig zu machen. Auch ist es ein bleibendes großes Verdienst der Englischen Sittenlehrer*), daß sie ihn der Menschheit vindicirt haben gegen die Alleinherrschaft, die die Französischen Lehrer der Immoralität dem eigennützigen Triebe der Selbstliebe mit so vielem Witze und so verführerischer Redekunst zugeeignet haben. Dennoch aber bedarf es nicht vieler Worte, um seine Untauglichkeit zu einem Verpflichtungsprinzip darzuthun. Denn es fällt in die Augen, daß er der leitenden Achtung für das Sittengesetz unterworfen werden muß, wenn er uns nicht verleiten soll, unmoralische Bedürfnisse Anderer, oder auch rechtmäßige auf eine unmoralische Weise, zu befriedigen, und den natürlichen Trieb der Selbstliebe auch da ihm nachzusetzen, wo diesem durch das Gesetz der Vorzug zugesprochen ist.

Wer sich getraute, dem Menschen den sympathetischen Trieb in der Ausdehnung zuzueignen, daß er jeden antriebe, für das Wohl seiner Mitmenschen überhaupt thätig zu sein, der könnte auch behaupten, daß wir um dieses Triebes willen zu allen Nächstenpflichten verbunden seien, wenn er sich nehmlich getraute, auch

---

*) wie Shaftesbury, Ferguson, Hutcheson.

die Verpflichtung zur Folgsamkeit gegen alle natürlichen Triebe zu vertheidigen. Aber schwehrlich wird jemand, der mit den menschlichen Trieben in ihrem natürlichen Zustande bekannt ist, dem Menschen einen so ausgedehnten sympathetischen Trieb beilegen wollen; wenigstens müßte er gestehn, daß seine Wirksamkeit bei jedem Konflikt mit dem selbstischen Triebe verschwinde. Wie man aber behaupten könne, daß diejenigen, welche sich durch die Ehrfurcht gegen Gott und die Vernunft zum Gehorsam gegen das ganze Sittengesetz nicht verbunden erkennen, dennoch, auch ohne einen solchen Naturtrieb, zum Gehorsam gegen die Nächstengebote sich verpflichtet finden müßten, ist nicht wohl abzusehen. Sie könnten sich etwa dazu verpflichtet finden, wenn sie gewiß wären, daß ihre Mitmenschen denselben Gehorsam leisteten und durch die Beförderung Ihres Wohls bewährten; aber was soll sie verpflichten, wenn es der Ausspruch der Vernunft und das Gebot Gottes nicht kann, so lang sie sehen, daß die thätigen Menschenfreunde selten sind, und daß sogar manche, denen Sie Dienste gethan haben, wenig geneigt sind, diese Dienste dankbar zu vergelten? Wären sie aber der allgemeinen Dienstwilligkeit unter der Bedingung ihrer eigenen gewiß, und erkennten sie sich um dieser Gewißheit willen zu den Dienstleistungen verpflichtet: so erkennten sie sich ja in der That um ihres eigenen Wohls willen dazu verpflichtet, nicht um des Wohls ihrer Brüder willen.

Daß in der christlichen Moral kein anderes Verpflichtungsprinzip, als der durch Christum uns kund gemachte Wille Gottes, gesucht werden dürfe, bedarf, nach dem, was zu Anfang dieser Vorlesung von der Frage nach Verpflichtungsprinzipien gesagt worden, keines

Beweises. Auch werden wir in der heiligen Schrift durchaus auf den Willen Gottes verwiesen. Es wird uns gesagt*), daß wir Knechte Gottes sind, die auszurichten haben, was ihr Herr ihnen befiehlt, die sich nicht einbilden dürfen, ihm dadurch einen Vortheil verschafft zu haben, also auch so wenig fragen dürfen, warum er gerade das ihnen befehle, als, welchen Lohn er ihnen dafür geben wolle.

*) Luc. 17, 8 — 10.

13.

Prinzipien der Willensbestimmung.

Diese Prinzipien sind sehr verschieden von den bisher abgehandelten, und ihr Vortrag, zumahl an dieser Stelle, bedarf einer Rechtfertigung.

Sie sind nicht wissenschaftliche, sie sind praktische Prinzipien; denn sie sind Grundsätze, die man befolgen soll bei der Fassung des Entschlusses, dem Sittengesetze Gehorsam zu leisten. Man könnte sie daher allgemeine Maximen für die Willensbestimmung heisen, wenn nicht der philosophische Sprachgebrauch nur diejenigen praktischen Grundsätze, die sich Einzelne zu subjectiven, sie allein verbindenden, Regeln machen, Maximen zu nennen, und sie durch diese Benennung von den allgemeinen praktischen Grundsätzen, die objective Gültigkeit haben, zu unterscheiden.

Noch in einer andern Hinsicht sind sie von den vorigen verschieden. Diese waren Prinzipien der Moral als des Systems der Gesetzgebung für alle vernünftig-sinnlichen Wesen, ohne besondere Rücksicht auf die empirisch bekannten Eigenthümlichkeiten der Menschheit; die gegenwärtigen sind Grundsätze für die Menschen, wie wir sie kennen. Nur wenn wir voraussetzen, daß bei allen vernünftig-sinnlichen Wesen der Uebergang vom Erkennen zum Wollen auf dieselbe Weise geschehe, wie bei den Menschen, können wir auch sie als ganz allge-

meine Grundsätze betrachten, — eine Voraussetzung, die starke Wahrscheinlichkeitsgründe für sich und keine gegen sich hat, die aber doch nicht für eine erwiesene Wahrheit gelten kann, und auf die deßwegen hier keine Rücksicht zu nehmen ist.

Was es rathsam macht, gleich hier von diesen Prinzipien zu sprechen, ist die Verbindung, in welche Kant sein Willensbestimmungsprinzip mit den übrigen, eigentchen, Moralprinzipien setzte, indem er die Alleingewalt der Vernunft über den menschlichen Willen forderte; ein Purismus, der den Anlaß zur Aufstellung gemischter Prinzipien gab, wobei die Prinzipien der menschlichen Willensbestimmung von den allgemeinen nicht gehörig unterschieden wurden*). Also ohne weitere Entschuldigung zur Sache.

Bei der Frage nach den Prinzipien der Willensbestimmung wird vorausgesetzt, daß wir die Verpflichtung anerkennen, das zu wollen, was das Gesetz verlangt. Da wir aber Verschiedentliches in uns finden, was uns zu diesem Wollen bestimmen kann: so wird gefragt: Dürfen wir uns von diesem allen dazu antreiben lassen? Der Purist antwortet: Nein; es ist nur Eines unter diesem Verschiedentlichen, was euch dazu bewegen soll, allem übrigen sollt ihr keinen Einfluß auf eure Willensbeschlüsse gestatten.

Um verständlich zu machen, was unter dem Verschiedentlichen und dem Einen gemeint sei, muß hier der moralischen Anthropologie vorgegriffen und einiges aus ihr herausgehoben werden, was erst in ihr auseinandergesetzt werden kann.

---

*) S. die 8. Vorl. S. 70 f.

Unsre Erkenntnisse wirken nicht unmittelbar auf den Willen, sondern vermittelst der Gefühle, von denen sie begleitet sind. Diese Gefühle werden lebendig durch die natürlichen Triebe. Die Triebe aber sind theils rein vernünftig, theils mit Sinnlichkeit gemischt, theils bloß sinnlich. Wie die Triebe, so auch die Gefühle. Wären alle Triebe rein vernünftig: so würde sich mit der Erkenntniß jedes Pflichtgebotes kein anderes als ein vernünftiges verbinden, das ein Begehren wirkte, ihm zu gehorchen; und hiernach würde sich unser Wille bestimmen. Aber in uns, in denen auch gemischte und sinnliche Triebe wirksam sind, kann bei der Erkenntniß des Gebotes sich mit dem vernünftigen Gefühle auch ein gemischtes vereinigen, das gleichfalls das Begehren wirkt, dem Gebote zu gehorchen. Es kann aber auch an die Erkenntniß ein bloß sinnliches Gefühl sich anschliessen; und dieses kann zwar mit dem vernünftigen harmoniren, es kann aber auch demselben widerstreben. Im letzten Falle wirkt es ein Begehren, dem Gebote nicht zu gehorchen. Ist es dann stärker, als das vernünftige, so ist zu erwarten, daß der Wille nach ihm sich bestimmen werde zum Ungehorsam.

Hieraus zieht der Purismus die Regel: Suche dem rein vernünftigen Gefühle die Alleinherrschaft zu verschaffen, so daß die andern Gefühle gar kein Begehren wirken können, nicht einmahl das Begehren des Gehorsams, vielweniger des Ungehorsams. Die Regel ist an sich ohne Tadel; sie ist der Würde der Vernunft angemessen, sie sichert die Reinigkeit des Willens, und führet zum ausnahmslosen Gehorsam gegen das Sittengesetz. — Aber ist der Mensch im Stande, sie zu befolgen? Er ist es nicht. Die Wirksamkeit aller Gefühle auf das Begehrungsvermögen liegt in seiner Natur. Die sinnlichen

Gefühle

Gefühle quellen aus der Sinnlichkeit hervor, die ein Bestandtheil seines Wesens ist. So wenig er dieses, so wenig kann er die sinnlichen Gefühle ausziehen; so wenig er seine Natur umschaffen kann, so wenig kann er den sinnlichen Gefühlen ihre Wirksamkeit nehmen. Kann aber die Vernunft eine Regel billigen, deren Befolgung unmöglich ist?

Darum konnte sich den Gegnern des Kantischen Purismus um so eher die entgegengesetzte Regel empfehlen: Strebe, deine sinnlichen Gefühle in Harmonie mit den vernünftigen theils zu erhalten theils zu bringen, und sie dann zu stärken, damit in Verbindung mit ihnen die vernünftigen desto kräftiger zur Bestimmung deines Willens wirken. — Aber wem kann das Mißliche in dieser Regel entgehn? Giebt es nicht sinnliche Gefühle, die mit der sittlichen Gesetzgebung gar nicht in Harmonie gebracht werden können, wie z. B. das, welches die Nachbegierde anregt? Wenn aber einige sinnliche Gefühle absichtlich gestärkt werden: wird es so leicht sein, zu vermeiden, daß nicht auch die disharmonischen sich verstärken? Und wenn auch diejenigen, welche nicht ihrer Natur nach disharmonisch sind, aber doch eine dem Gesetze widerstrebende Richtung nehmen können, wie z. B. das Ehrgefühl, eine dem Gesetz gemäße Richtung bekommen haben: kann man auch sicher sein, daß sie nicht, nach erhaltener Stärkung, doch wieder eine gesetzwidrige Richtung nehmen? Man bedenke, was erfolgen kann, wenn schon in jungen Gemüthern von wohlmeinenden Erziehern das Ehrgefühl mit besonderer Sorgfalt gestärkt wird, so eifrig es auch auf die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze hingelenkt werden mag.

Wäre aber auch keine solche Gefahr bei dieser Regel: so würde doch schon die Würde der Vernunft

statt ihrer die Regel fordern: Strebe, dem vernünftigen Gefühle eine solche Oberherrschaft zu verschaffen, daß es immer stärker auf deinen Willen wirke, als die andern Gefühle alle, sie seien mit ihm harmonisch oder disharmonisch. Das ist denn auch die einzige Regel, die wir in der reinen Vernunftmoral für das ächte Prinzip der Willensbestimmung anerkennen können. Es entfernt sich von dem Purismus in so weit, daß es nicht das absolut Unmögliche, die Alleinherrschaft, fordert, aber es kommt ihm doch ungleich näher, als die Regeln der antipuristischen Vertheidiger gemischter Prinzipien. Denn anerkannt muß doch werden, daß eine solche Alleinherrschaft des vernünftigen Gefühls das Ideal bleibt, das wir zwar nicht erreichen können, dem wir aber doch immer näher zu kommen unablässig streben müssen.

Die reine Vernunftmoral hat hiermit ihr Geschäft geendigt; denn ihr kommt nicht mehr zu, als das Recht der Vernunft zu wahren, und deßwegen dem vernünftigen Gefühle so viel Gewalt über die sinnlichen Gefühle zu vindiciren, als die Natur vernünftig-sinnlicher Wesen gestattet. Aber die theologische Vernunftmoral muß die Untersuchung weiter fortsetzen. Da sie die sämmtlichen Gefühle als Begabungen der vernünftig-sinnlichen Geschöpfe betrachten muß: so liegt ihr ob, noch die Zwecke zu erwägen, zu welchen Gott, nach den Aussprüchen der natürlichen Religion, sie ihnen gegeben hat. Dieses Geschäft kann ihr nicht schwehr werden. Denn das unterliegt keinem Zweifel, daß das vernünftige moralische Gefühl zu dem Göttlichen gehöre, mit dem Gott die Geschöpfe dieser ersten Klasse ausgestattet hat, und daß dagegen alle sinnlichen Gefühle, wie

harmonisch sie auch mit dem vernünftigen sein mögen, nicht aus dem göttlichen Wesen abgeleitet werden können, sondern auf die schaffende Allmacht zurückgeführt werden müssen. Dadurch ist denn sogleich bestätigt, daß die Alleinherrschaft des vernünftigen Gefühls das Ideal sei, dem alle vernünftigen Geschöpfe sich stufenweise anzunähern unaufhörlich bemüht sein müssen, und daß es ihrer aller Pflicht sei, diesem Gefühle so viele Obergewalt zu erwerben, als ihnen möglich ist. Eben so wenig kann es dieser Moral zweifelhaft sein, daß Gott die widerstrebenden sinnlichen Gefühle zu dem Zwecke den Menschen eingeflößt habe, daß sie dieselben bekämpfen und ihre Gewalt immer mehr zu schwächen unaufhörlich bemüht sein sollen. Kann sie aber annehmen, daß Gott auch die mit dem vernünftigen Gefühle harmonischen sinnlich-vernünftigen und rein sinnlichen Gefühle zur Bekämpfung in die Brust des Menschen gesenkt habe? Offenbar kann sie das nicht, und kann es um so weniger, da der Mensch ihrer unläugbar bedarf zur Stärkung der Wirksamkeit des vernünftigen Gefühls auf seinen Willen. Da sie aber auch nicht annehmen kann, daß sie dem Menschen gegeben seien, um sie zu stärken, weil sie sonst der Wirksamkeit des vernünftigen Gefühls auf den Willen Eintrag thun und der Annäherung an sein Ideal hinderlich sein könnten: so bleibt auch dieser Moral nichts übrig, als der Ausspruch: dem vernünftigen Gefühle allein gebührt geflissentliche Stärkung, um ihm die Oberherrschaft zu bereiten; die harmonischen sinnlichen aber soll er nicht zu schwächen, sondern in sich zu erhalten streben, um sie zur Uebereinstimmung seines Willens zu benutzen. Daß in diesem Ausspruche auch das Gebot enthalten sei, diejenigen sinnlichen Gefühle, welche mit dem vernünftigen in Harmonie gebracht wer-

den können, nach Möglichkeit in dieselbe zu bringen, ist für sich klar.

Ganz einstimmig ist damit die aus dem N. Test. geschöpfte christliche Moral. Das Gebot, dem vernünftigen Gefühle die Oberherrschaft zu verschaffen, ist schon dadurch ausgesprochen, daß die Liebe zu Gott und den Menschen für das Höchste erklärt wird; und noch bestimmter dadurch, daß selbst den pflichtmäßigen Handlungen aller Werth abgesprochen wird, wenn sinnliche Gefühle den Willen dazu bestimmen *), wie harmonisch sie auch mit dem vernünftigen sein mögen **). Aber einen Purismus zu verlangen, der auf eine Unterdrückung aller vernünftig- und rein-sinnlichen Gefühle ausgehe, ist ihr deutlich genug dadurch untersagt, daß dem Gehorsam gegen die Gebote Jesu und der Bildung nach seinem Beispiele Zufriedenheit ***) zugesagt, und daß von den Christen nicht verlangt wird, sie sollen allein, sondern nur mehr, als nach den irdischen, nach den himmlischen Gütern trachten, und ihnen sogar die Befriedigung dessen verheisen wird, wonach die sinnlichen Gefühle ein natürliches und unschuldiges Verlangen anregen †).

---

*) z. B. Matth, 6, 1. f. 5.

**) z. B. Matth. 5, 46.

***) (Seelenruhe) Matth. 11, 29.

†) Matth. 6, 33.

Bedingungen der Moralität.

14.

Begriff der Moralität.

Jedes Gesetz drückt aus eine Nothwendigkeit, der es diejenigen unterwirft, an die es ergeht. Die Nothwendigkeit, welche die Naturgesetze ausdrücken, ist ein Müssen, die Nothwendigkeit, welche die Vernunftgesetze ausdrücken, — die logischen sowohl als die moralischen, — ist ein Sollen.

So wie das Müssen ausspricht, daß man der Nothwendigkeit nicht widerstehen kann: so spricht das Sollen aus, daß man ihr widerstehen kann. Es spricht aber zugleich aus, daß es unrecht ist, ihr zu widerstehen, und daß man Strafe für den Widerstand zu erwarten hat. Der Widerstand gegen die logischen Gesetze bestraft sich selbst durch die Unrichtigkeiten im Denken, seine natürlichen Folgen. Der Widerstand gegen die moralischen verschuldet Bestrafung, und Bestrafung durch Verlust an Glückseligkeit. Von dieser Verschuldung und dieser Art der Bestrafung bei dem Widerstande gegen die moralischen Gesetze werden wir gewiß durch eben das Nöthigungsgefühl, das uns von der Allgemeingültigkeit dieser Gesetze gewiß macht.

Drückten die moralischen Gesetze nicht ein Sollen aus: so würden sie gar keine Nothwendigkeit ausdrücken, denn ein Müssen drücken sie auch nicht aus. Das Gesetz z. B.: Du sollst nicht stehlen, kann nicht ausdrücken: Du kannst nicht stehlen; so wie das Gesetz: Du sollst der Obrigkeit unterthan sein, nicht ausdrückt: Es ist dir unmöglich, der Obrigkeit nicht unterthan zu sein. Die Moral wäre dann nicht ein System der Gesetzgebung der Vernunft, sondern eine wissenschaftliche Zusammenstellung der sonderbaren Urtheile, die den Menschen über die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit ihrer Gesinnungen und Handlungen durch die allgemeine Vernunft, befremdlich genug, aufgedrungen würden.

Diese freie Abhängigkeit der vernünftig-sinnlichen Wesen nun nennet man ihre Moralität; und das ist der eigentliche Sinn dieses Wortes. Da diese Wesen durch ihre Moralität in diesem Sinne verantwortlich werden für ihre Gesinnungen und Handlungen, oder — mit andern Worten — ihre Gesinnungen und Handlungen dadurch eine Imputabilität, zur Belohnung oder zur Bestrafung, bekommen: so trägt man diesen Ausdruck auch auf die Gesinnungen und Handlungen über, indem man sagt: Unwillkührliche Gesinnungen und Handlungen haben keine Moralität, um auszudrücken: für sie ist der, dem sie zugeschrieben werden, nicht verantwortlich; sie haben weder Belohnungswürdigkeit noch Bestrafungswürdigkeit.

Nach der Gewalt, die der Sprachgebrauch ausübt, hat er aber auch einen andern Sinn des Wortes Moralität in Umlauf gebracht; und dieser ist der uneigentliche. In diesem ist Moralität die Uebereinstimmung der Gesinnung und Handlungsweise mit der moralischen Gesetzgebung; und in diesem spricht man von

der Ausbreitung und Erhöhung oder vom Verfall der Moralität. Diese uneigentlich so genannte steht in genauer Verbindung mit der Moralität im eigentlichen Sinne; denn das freie Abhangen wird erworben und erhalten mit freier Abhängigkeit. Indessen wäre es wohl besser, für die Moralität im uneigentlichen Sinne immer das deutsche Wort Sittlichkeit zu gebrauchen, um allem Mißverstande vorzubeugen. — Aus dem Zusammenhange der uneigentlichen Moralität mit der eigentlichen ergiebt sich, daß dieser Ausdruck weder in dem einen noch in dem andern Sinne von Gott gebraucht werden darf. Die moralische Gesetzgebung fließt aus Seinem Wesen, und in dem Heiligen, in welchem die absolute Freiheit eins ist mit absoluter Nothwendigkeit, ist so wenig an ein Abhangen, als an eine freie Abhängigkeit, zu denken.

Die Bedingung der Möglichkeit der Moralität im eigentlichen Sinne ist für Gottes vernünftig-sinnliche Geschöpfe die Willensfreiheit, und zwar auch in ihrem eigentlichen Sinne. Denn auch dieses Wort wird ebenfalls in einem uneigentlichen Sinne gebraucht, in welchem es der Sittlichkeit entspricht, wovon mehr im Nächstfolgenden.

Die Bedingung der Möglichkeit der Moralität im uneigentlichen Sinne ist für vernünftig-sinnliche Wesen eine Verbindung der Befriedigung des wesentlichen Verlangens der Sinnlichkeit mit der Uebereinstimmung mit der moralischen Gesetzgebung, eine Verbindung, die von Kant das höchste Gut genannt worden ist.

Von jeder dieser beiden Bedingungen ist denn besonders zu handeln.

Willensfreiheit.

Es ist so eben bemerkt worden, daß das Wort: *Willensfreiheit*, eben so wie das: *Moralität*, in zweierlei Sinn gebraucht wird. Im *eigentlichen* Sinne wird darunter verstanden die Freiheit, welche die vernünftig-sinnlichen Wesen haben, dem Sittengesetze entweder gehorsam oder ungehorsam zu sein. Es wird ihnen durch sie zugesprochen eine *freie Wahl* zwischen dem Gehorsam und dem Ungehorsam. Im *uneigentlichen* Sinne ist sie die *Uebereinstimmung* mit dem Sittengesetz. Beide Begriffe der Willensfreiheit entsprechen den beiden Begriffen der Moralität.

Der Begriff der *eigentlichen* Willensfreiheit ist der der eigentlichen Moralität selbst, sofern dieser die freie Abhängigkeit von dem Sittengesetze enthält. Nur ist die *Verantwortlichkeit*, die in dem Begriffe dieser Moralität liegt, in den Begriff dieser Willensfreiheit nicht mit aufgenommen; sie ist erst eine *Folge* derselben. Der Begriff der *uneigentlichen* ist eben so der Begriff der uneigentlichen Moralität (der Sittlichkeit) selbst, sofern dieser die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz enthält. Nur ist in den Begriff dieser Willensfreiheit die Uebereinstimmung der Handlungsweise nicht mit aufgenommen, die in dem Begriffe der Sittlichkeit liegt, und die eine *Wirkung* der Uebereinstimmung des Willens ist. Zu-

gleich ist durch diese Benennung ausgedrückt, daß der Widerstreit mit dem Sittengesetze ein des Menschen *) unwürdiger Zustand, eine Knechtschaft unter der Herrschaft der Sinnlichkeit sei.

Aus dieser Verwandtschaft beider Begriffe der Willensfreiheit mit beiden Begriffen der Moralität ist klar, daß nur die eigentliche Willensfreiheit die Bedingung der eigentlichen Moralität sein kann. Es ist also eine nicht zu rechtfertigende Verwirrung der Begriffe, wenn man dem Menschen eigentliche Moralität zuspricht, Willensfreiheit aber nur im uneigentlichen Sinne zugesteht. Wer die eigentliche Willensfreiheit, die Freiheit der Wahl zwischen Gehorsam und Ungehorsam gegen das Sittengesetz, dem Menschen abspricht, der spricht ihm eben dadurch die eigentliche Moralität, die freie Abhängigkeit vom Sittengesetze, ab. Er mag viel Schönes von der uneigentlichen Willensfreiheit sagen; er mag auch Recht haben, wenn er darauf besteht, daß diese vorzugsweise den edlen Namen der Freiheit verdiene: aber was gewinnt er damit für die widersinnige Behauptung, die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz sei die Bedingung, unter der allein eine freie Unterwerfung unter dasselbe möglich sei?

Daher verfahren diejenigen Bestreiter der eigentlichen Willensfreiheit ganz folgerecht, welche auch die uneigentliche für Schwärmerei erklären, und die ganze moralische Gesetzgebung verachten, indem sie den Menschen der Na-

---

*) Es wird erlaubt sein, in dieser Abhandlung, statt des weitschweifigen: vernünftig-sinnliche Wesen, das Wort: Mensch, zu gebrauchen; mit der Verwahrung, daß darunter nur das gemeint sei, was der Mensch mit allen vernünftig-sinnlichen Wesen gemein hat.

turnothwendigkeit durchaus unterwerfen, ihm alle eigentliche Moralität absprechen, und zum Ersatz ihn auch von aller Verantwortlichkeit entbinden. Die ausländischen, besonders französischen Schriftsteller, die diese ungebundene Freiheit in der Gebundenheit gepredigt, und durch Witz und gefallenden Vortrag ihr nur zu vielen Eingang in der großen Welt verschafft haben, brauchen nicht erst genannt zu werden. Leider, daß zu ihnen auch der gelehrte und scharfsinnige Verfasser des Alexander von Joch *) gehört.

Beschwehrlich muß ihnen dabei nur der geheime Widerspruch ihres unerbittlichen Gewissens und des nicht zu beschwichtigenden Freiheitsgefühls werden; aber auch dafür wußten sie Rath. Sie erklärten diesen Widerspruch für eine Folge der früh eingesogenen Vorurtheile, und Alexander von Joch erläuterte die Täuschung des Freiheitsgefühls durch das Beispiel einer ähnlichen Täuschung eines Mannes, der Herr in seinem Hause zu sein glaubt, während er unter der unumschränkten Herrschaft seiner Frau steht, die alles, was sie will, von ihm erhält, indem sie es verbittet, und alles Unangenehme von sich abwendet, indem sie darum bittet. Aber gerade dieses Beispiel macht erst recht sichtbar die gänzliche Verschiedenheit des Freiheitsgefühls von aller Täuschung. Bei dem getäuschten Manne verliehrt die List der Frau ihre ganze Wirkung, sobald er die Täuschung entdeckt hat, und eben so jede andere entdeckte Täuschung. Die Entdeckung kann uns schmerzlich sein, wir können wünschen, sie nicht gemacht zu haben; aber die Täuschung ist einmahl zerstört, sie kann nicht mehr Eingang bei uns finden. Ganz an-

*) Alexander von Joch über Belohnung und Bestrafung nach Türkischen Gesetzen. Bair. u. Leipz. 1772. 8.

ders ist es mit dem Freiheitsgefühle. Sein Läugner kann sich durch Argumentationen überzeugt haben, daß es eine Täuschung sei; aber nicht nur kann er es nicht austilgen, sondern er kann sich auch seiner Gewalt nicht auf immer entziehen. Er kann sich der Reue nicht erwehren, wenn sein Gewissen ihm zuruft: Du bist strafbar; wie siegreich er sich auch vordemonstriren mag, er habe nicht Ursache, zu bereuen, die Folgen der bereuten That könnten ihn wohl schmerzen, aber strafbar könne er nicht geworden sein, weil er bloß that, was er nicht lassen konnte. Wenn er also doch dabei beharret, dieses unüberwindliche Gefühl sei eine Täuschung: so muß er wenigstens gestehn, sie sei eine Täuschung ohne gleichen.

Weit verschieden von ihnen und durchaus nicht mit ihnen zu verwechseln sind andere Bestreiter der Willensfreiheit, welche die Sittengesetzgebung achtend anerkennen und die uneigentliche Willensfreiheit ehren, die eigentliche aber dem Menschen nur darum absprechen, weil sich ihnen bei ihrer Annahme Schwiehrigkeiten zeigen, die ihnen unüberwindlich scheinen. Es ist billig, daß man die Benennung: Deterministen, ihnen allein aufbewahre; die andern mögen sich den Namen: Fatalisten, gefallen lassen.

Diese achtungswerthen Deterministen haben eine Schwiehrigkeit vor sich, die weit weniger zu beseitigen ist, als die, die ihnen die Zulassung der eigentlichen Willensfreiheit verwehrt; sie müssen eine Gesetzgebung rechtfertigen, die weder ein Müssen noch ein Sollen aussprechen kann. Da aber eine solche Rechtfertigung unmöglich ist; und das Sollen bei einer Nothwendigkeit des Wollens schlechterdings nicht behauptet werden kann: so bleibt ihnen nichts übrig, als dem Sittengesetze eine Nothwen-

digkeit des Müssens zu vindiciren. Da sie aber diese dem Gesetze selbst nicht zueignen können, so müssen sie dem Gesetzgeber eine zwingende Nöthigung zum Gehorsam gegen sein Gesetz zuschreiben. Damit thun sie denn Verzicht auf die Rechtfertigung der reinen Vernunftmoral, und beschränken sich auf die theologische, wenn sie nicht etwa zu einer Fichte'schen moralischen Weltordnung, die keinen Ordner und in der Erfahrung keine Bestätigung hat, ihre Zuflucht nehmen wollen.

Sie nehmen also an, jeder Mensch werde durch Veranstaltungen der Vorsehung unwiderstehlich zur immer vollkommnern Uebereinstimmung mit der Sittengesetzgebung geleitet. Diese Leitung setzen sie in die Verbindung der Glückseeligkeit mit der Sittlichkeit, und der Unglückseeligkeit mit der Unsittlichkeit, wobei vorausgesetzt wird, daß der Mensch verlangen müsse, was ihm Glückseeligkeit gewährt, und fliehen, was Unglückseeligkeit auf ihn ladet. Wer also schon in seinem jetzigen Leben zu der festen und lebendigen Ueberzeugung gelangt, daß er nur von der Sittlichkeit wahre und bleibende Glückseeligkeit zu erwarten habe, der kann nicht anders, er muß sich dem Sittengesetze unterwerfen, und schreitet dann in der Uebereinstimmung mit diesem fort, so weit es die Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellen, gestatten. Wer aber in diesem Leben nicht zu dieser Ueberzeugung kommen kann, der wird im künftigen, wo Sittlichkeit und Glückseeligkeit im Gleichmaaße stehn, dazu gebracht, und schreitet dort, wo alle Hindernisse weggeräumt sind, unaufgehalten fort. — Diese Darstellung gewährt denn auch den Vortheil, daß man von der Glückseeligkeit als Belohnung, und von der Unglückseeligkeit als Bestrafung, sprechen und diese Lehre des Determinismus sogar Frei-

heitslehre *), Lehre nehmlich von der uneigentlichen Willensfreiheit, nennen kann.

Aber dennoch ist schwehr zu begreifen, wie ehrenwerthe Denker mit dieser Rechtfertigung sich selbst befriedigen können. Wenn sie auch daran keinen Anstoß nehmen, daß Gott, da er, nach ihrer Voraussetzung, seinen vernünftigen Geschöpfen die Selbstvervollkommnung nicht frei giebt, sie so allmählig auf sehr ungleiche Stufen der Sittlichkeit, mittelst so vieler schmerzhaften Empfindungen, erhebt: so sollte ihnen doch die Täuschung durch ein vermeintes Freiheitsgefühl anstössig sein, in der sich diese Geschöpfe befinden, und ohne die sie des Vorsatzes, dem Gesetz zu gehorchen, gar nicht fähig wären. Und wie kann ihnen entgehn, daß durch ihre Rechtfertigung das Sittengesetz doch nicht den Ausdruck einer Nothwendigkeit erhält? Denn nicht durch das Gesetz, sondern durch das mit ihm in Verbindung gesetzte Glück und Unglück, werden die Menschen, nach diesem Determinismus, zum Gehorsam genöthigt; nicht dem Gesetze, sondern dem unwiderstehlichen Verlangen ihrer Sinnlichkeit, unterwerfen sie sich. Und kann ein Gehorsam, der nicht aus Achtung gegen die Vernunft, sondern aus der Knechtschaft unter der Sinnlichkeit, herrührt, vernünftiger Geschöpfe, kann er Gottes würdig sein? Daß Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit in dieser Darstellung nicht wirklich Belohnungen und Bestrafungen, sondern nichts als Zwangsmittel der Erziehung sind, kann ihnen ohnehin nicht verborgen bleiben.

Andere, welche sich über solche Bedenklichkeiten nicht

*) Eleutheriologie. So Joh. Aug. Heinr. Ulrichs scharfsinnige Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. Jen. 1788. 8.

wegsetzen konnten, und doch dem Menschen nicht eigentliche Willensfreiheit beilegen zu dürfen glaubten, suchten ihm dennoch einen gewissen Grad von Freiheit zu vindiciren, vermittelst der Beobachtung der Verschiedenheit zwischen den Willensbeschlüssen des Menschen und den mechanischen Bewegungskräften, auch den inneren Antrieben der Thiere zum Handeln. Aber diese Versuche gelangen eben so wenig, und konnten eben so wenig gelingen; auch durch sie bekam das Sittengesetz keine nöthigende Gewalt und die Menschen keine Verantwortlichkeit. So gewiß es ist, daß der Mensch nicht durch materielle Kräfte, wie ein automaton materiale, zu dem Handeln, dem Moralität zukommt, bestimmt wird, sondern durch seine Vorstellungen: so ist er doch nicht mehr, als ein automaton spirituale, wenn er über die Vorstellungen, die ihn bestimmen, und über die Allgewalt, mit der sie ihn bestimmen, nichts vermag; seine Handlungen hängen doch nicht vom Sittengesetz ab, und er ist für sie so wenig verantwortlich, als für seine Vorstellungen. Er wählt zwar allerdings zwischen mehreren Mitteln, die ihm zu seinen Absichten dienlich scheinen, wie Thiere nicht wählen; aber verantwortlich kann er nicht sein für seine Wahl, die ihm nicht durch das Gesetz nothwendig wird, wenn er zu ihr genöthiget ist. Kein Thier ist vor dem Handeln solcher Ueberlegungen fähig wie er; aber verhält es sich mit diesen Ueberlegungen anders, als mit der Wahl, wenn er zu ihrer Anstellung und zu ihrem Resultat gezwungen ist? *).

*) S. L. u. C. §. 38.

15.

Einwürfe, und Lehre der christlichen Moral.

Bei allen Versuchen dieser Art ist es unverkennbar, daß man zu ihnen nur aus Noth geschritten ist, daß man dem Menschen gern eigentliche Willensfreiheit, Freiheit der Wahl, zugestanden haben würde, wenn man nur geglaubt hätte, das thun zu können, ohne Wahrheiten umzustoßen, die eben so gewiß seien, als die verpflichtende Gültigkeit der moralischen Gesetzgebung. Es ist auch nicht zu läugnen, daß der Widerstreit der Willensfreiheit mit einigen zuverlässigen Wahrheiten sehr großen Schein für sich hat; und es ist daher auch nicht zu hoffen, daß man achtbare Deterministen zum Glauben an dieselbe werde bewegen können, wenn nicht dieser Schein zerstreut wird, wenn sie nicht überzeugt werden, daß das, was sich ihnen als nicht zu hebende Hindernisse darstellt, nur Schwiehrigkeiten seien, die sich sehr wohl heben lassen. Es ist also unumgänglich nothwendig, diese Schwiehrigkeiten zu beleuchten, oder diese Einwürfe — denn als solche werden sie der Freiheitslehre entgegengestellt — zu beantworten.

Ueberraschend muß für jeden, der sich überzeugt hat, daß ohne Freiheit der Wahl keine eigentliche Moralität Statt finde, der Einwurf sein: „Gerade diese Freiheit

hebt alle eigentliche Moralität auf." — Er ist sehr scheinbar; denn die Sittengebote sind Gebote, welche von der Vernunft an die vernünftigen Geschöpfe ergehen. Sie sollen also von diesen, als von vernünftigen Wesen, befolgt werden; und, eine Verantwortlichkeit für ihre Befolgung oder Nichtbefolgung vorausgesetzt, sind diese Wesen nur verantwortlich, sofern sie vernünftige Wesen sind, indem sie handeln. Als solche handeln sie aber nur da, wo sie durch Gründe zum Handeln bestimmt werden; wo sie ohne allen Grund sich bestimmen, handeln sie nicht als vernünftige Wesen, und sind also auch der Vernunft für ihr Handeln nicht verantwortlich, wenn man nicht sogar annehmen will, daß selbst ihre Befolgung der Gebote sie strafbar mache. Nach der Freiheitslehre aber handeln alle vernünftigen Geschöpfe bei der Befolgung oder Nichtbefolgung der Sittengebote ohne Grund; denn sie können durch keine äusere Ursache zu ihrem Handeln genöthigt, und können eben so wenig durch die innere Nothwendigkeit, welche die Gründe mit sich bringen, dazu bestimmt werden. Folglich — —

Dieser Einwurf, wie sehr wir auch von ihm betroffen sein mögen, gewährt uns einen wichtigen Nutzen; denn er nöthigt uns, die Behauptung der Freiheit der Wahl genauer zu bestimmen. Dächten wir uns diese Freiheit als eine Wahl zwischen Gehorsam oder Ungehorsam ohne einigen Grund: so müßten wir ihre Behauptung allerdings aufgeben; denn nimmermehr könnten wir einräumen, daß jeder ohne Ausnahme, der den Geboten gehorcht, als ein nichtvernünftiges Wesen handle und deßwegen strafbar sei, und eben so wenig, daß jeder Ungehorsame, weil auch er als ein nichtvernünftiges Wesen handle, von aller Verantwortlichkeit entbunden sei. Wir

sind also gedrungen, mit Bedacht auseinanderzusetzen, wie wir uns die Freiheit denken. Es wird uns das aber auch leicht, weil wir nur uns selbst bei dem Gebrauch unsrer Freiheit zu beobachten nöthig haben. Wir sind uns in allen Fällen freier Wahl des Gebotes, das wir befolgen sollen, bewußt, und das ist für uns ein Grund, ihm zu gehorchen. Es regt sich aber zugleich in uns ein Verlangen, diesem Gebote dießmahl ungehorsam zu sein, ein Verlangen, das aus unsrer Sinnlichkeit hervorquillt. Auch dieses Verlangen kommt, indem es sich dem erkannten Gebote entgegenstellt, zu unserm Bewußtsein; und wirkt also als ein Grund auf unser Begehrungsvermögen, wird auch oft, wiewohl nicht immer, von dem Verstande deutlich gedacht als ein den Ungehorsam rechtfertigender Grund. Wir haben also zu wählen zwischen zwei mit einander streitenden Gründen; und unsre Freiheit besteht darinn, daß wir ungenöthigt von einem derselben uns bestimmen lassen können, eben sowohl von dem, den unser Verstand für ungültig, als von dem, den er für entscheidend anerkennt, und eben sowohl von dem, der durch das sinnliche Gefühl unser Begehrungsvermögen stärker anregt, als von dem, gegen den das sinnliche Begehren sich sträubt. Es ist wahr, es geziemt vernünftigen Wesen, sich von dem für gültig erkannten Grunde bestimmen zu lassen, und es ist ihrer nicht würdig, dem für ungültig erkannten, nur von der Sinnlichkeit empfohlenen, Grunde zu folgen; wir verfahren also, wenn wir es dennoch thun, nicht wie es vernünftigen Wesen gebührt. Aber wir haben uns doch nicht bestimmt, wie vernunftlose Wesen, die auf Gründe gar nicht achten und nicht achten können, sondern als vernünftige Wesen, die nur die Vernunft nicht so achten, wie sie sollten und könnten, und die dafür unstreitig verantwortlich sind, denen also die

Moralität im eigentlichen Sinne durchaus nicht abgesprochen werden kann.

Andere Deterministen fühlen sich gedrückt von der unauflöslich scheinenden Schwiehrigkeit, die Willensfreiheit mit Lehren von Gott zu vereinigen, in welchen die Vernunftreligion mit der Offenbarung übereinstimmt. Darauf bezieht sich ein zweifacher Einwurf.

1. Diese Freiheit sei nicht zu vereinigen mit der Allwissenheit, welche alles Zukünftige vorhersehe. Dieser Einwurf setzt voraus, daß das Vorhersehen der künftigen nothwendigen Ereignisse begreiflich sei. So scheint es auch, weil sogar Menschen dergleichen Ereignisse vorhersehen können. Wer die nothwendige Wirkung einer Ursache, und eben so die nothwendige Wirkung dieser, nun Ursache werdenden, Wirkung, und sofort die ganze Reihe der nothwendig verbundenen Ursachen und Wirkungen kennte, der würde von der ersten Ursache an auch die letzte Wirkung in dieser Reihe kennen. Dagegen ist auf keine Weise zu begreifen, wie ein Ereigniß voraus-gesehen werden könne, das gar keine nothwendige Wirkung irgend einer Ursache ist, worüber also nicht einmahl das unmittelbar vorhergehende einigen Aufschluß giebt.

Das ganze Gewicht dieses Einwurfs beruht auf der Voraussetzung, daß uns begreiflich sein müsse, wie Gott die freien Handlungen voraussehe; also auch auf der allgemeinen Voraussetzung, daß uns alles begreiflich sein müsse, was uns die Vernunft von Gott lehrt. Aber worauf gründet sich diese Voraussetzung? Sollten wir nicht vielmehr voraussetzen, daß uns beschränkten Geistern vieles, wo nicht alles, in dem unendlichen Geiste unbegreiflich sein müsse? Sollten wir uns nicht schüchtern sagen, daß der Unendliche selbst ein beschränktes Wesen sein müßte, wenn er von beschränkten Geistern ermessen

werden könnte? — Und ist denn das göttliche Vorherwissen nothwendiger Ereignisse uns so begreiflich, als es in diesem Einwurf dargestellt wird? Es ist das allerdings, wenn die göttliche Allwissenheit das Künftige auf eben die Weise erkennt, wie wir Menschen, durch eben solche Combinationen, durch eine Reihe von Schlüssen, auf eine discursive Weise. Aber geben uns die zuverlässigen Aussprüche der Vernunft einen solchen Begriff vom göttlichen Vorherwissen? Keinesweges. Sie sagen uns vielmehr, die Erkenntniß der Allwissenheit sei eine intuitive, eine unvermittelte Anschauung. Aber eine unmittelbare Anschauung des Künftigen, das wir nur vermittelst unsrer Schlüsse erkennen können, ist uns eben so unbegreiflich, als eine Anschauung dessen, was uns nicht einmahl durch Schlüsse erkennbar ist. Demnach müßten wir Gott auch die Erkenntniß des künftigen Nothwendigen, müßten ihm alles Vorherwissen absprechen, wenn wir uns erkühnen dürften, ihm nichts zuzugestehn, als was wir begreifen.

2. wird eingewandt, daß die Willensfreiheit sich mit der Lehre von Gottes Weltregierung nicht vertrage. Es müsse nehmlich der Indeterminism zugeben, daß der Mensch Beschlüsse fassen könne, die denen ganz entgegen seien, die er nach Gottes Zwecken fassen sollte; Gott könnte alles so gefügt haben, selbst durch unmittelbare Einwirkung, daß die stärksten Gründe und Antriebe sich vereinigten, den Menschen zu dem von Gott bezweckten Beschlusse zu bestimmen, der dann zu den weiteren Zwecken Gottes führen sollte: der Mensch könnte aber bei seinem Beschlusse den weit schwächern Gründen und Antrieben folgen, und somit die Zwecke Gottes vereiteln. Da nun Gott seine Zwecke darum nicht aufgeben könne, die durch den Beschluß des Menschen in der Ordnung der Natur

hätten erreicht werden sollen: so müsse man nun annehmen, der Mensch nöthige durch seine Freiheit Gott, die Ordnung der Natur zu unterbrechen, um nur seine Zwecke durchsetzen zu können, — was denn offenbar eine ganz unwürdige Vorstellung von Gottes Weltregierung wäre.

Auch dieser Einwurf hat einen blendenden Schein. Allein er setzt, sobald dieser Schein zerstreut ist, die Bestreiter der Willensfreiheit in weit grössere Verlegenheit, als ihre Vertheidiger. Zweierlei liegt in ihm, was scheinbar ist.

Fangen wir von dem Zweiten an: Gott werde genöthiget, den Naturlauf zu unterbrechen — Genöthiget? Das setzt doch wohl voraus, daß die Allwissenheit die eigenwilligen Beschlüsse des Menschen nicht habe voraussehen können, daß Gott durch diese überrascht, und also bemüßigt worden sei, seinen Plan zu ändern. Denn wenn die Allwissenheit von Ewigkeit sah, was jeder Mensch in jedem Zeitpunkt beschließen werde — und das ist uns durch die Vernunft und durch die Offenbarung gewiß —: so hat offenbar auch die Allweisheit von Ewigkeit anordnen können, was zur Erreichung ihrer Zwecke erforderlich ist. Und wer darf sich erkühnen, zu behaupten, daß ihr diese Erreichung in dem gesetzten Falle nicht anders möglich werden würde, als durch die Unterbrechung des Naturlaufs? Wer darf es wagen, den Rathgeber der Allweisheit zu machen? Wohl kann diese Weisheit eine Unterbrechung des Naturlaufs — oder vielmehr die vorübergehende Einschaltung einer höheren Ordnung in die Ordnung der Natur — dießmahl beschlossen haben, dergleichen sie gewiß oft beschließt, so gern die eingebildete Vernunft ihr das streitig machen möchte; aber wäre es nicht thörichter Frevel, zu behaupten, sie hätte es thun müssen, um sich aus einer Noth zu ziehen, in

die ein elender Mensch, dem sie vor der Ausführung seines widerspänstigen Beschlusses alle Kraft zur Ausführung hätte nehmen können, sie versetzt hätte?

Noch ist dadurch dem Einwurfe das erste, was scheinbar ist, nicht entzogen: daß doch die Willensfreiheit den Menschen fähig mache, die Zwecke Gottes zu vereiteln, so weit sie durch ihn hätten erreicht werden sollen. Aber die Scheinbarkeit dieses Theiles der Einwendung verwandelt sich auch in die dickeste Finsterniß, sobald man ihn auf irgend etwas bereits Geschehenes anzuwenden versucht. So konnten z. B. die Deterministen von dem furchtbar großen Manne, der nicht genannt zu werden braucht, in dem Zeitpunkte, da so viele ein goldenes Zeitalter von ihm, wenigstens für sein Volk, erwarteten, gar wohl triumphirend sagen: „Hat nicht die Vorsehung alles in ihm vereinigt, alles wunderbar für ihn zusammengefügt, was das Glück von Millionen in seine Hand legen konnte? Zweifelt ihr, daß sie dabei den Zweck habe, Millionen durch ihn zu beglücken? und meinet ihr, die Vorsehung werde es seiner Willkühr überlassen, diesen Zweck zu vereiteln, und Elend über Millionen zu verbreiten?" Aber wie nun? Ihr müßt annehmen, der Zweck der Vorsehung sei vereitelt worden. Und durch wen? Könnet Ihr anders antworten, als: „durch die Vorsehung selbst?" Daß Er auser Verantwortlichkeit sei, müsset ihr zugestehn. Fühlt Ihr das Drückende Eurer Verlegenheit? Wir befinden uns in keiner. Wir sprechen jetzt, wie wir vom Anfang sprechen mußten: Gottes Wille war es, daß der Mann wohlthätigen Gebrauch von den Geschenken der Vorsehung machen sollte; es war der Zweck der Geschenke, ihn dazu auszurüsten, wenn er diesen Gebrauch machen wollte; aber ob er es wollte, das überließ Gott seiner Freiheit. Die

Allwissenheit sah voraus, daß er ihn nicht werde machen wollen; aber die Allweisheit bedurfte auch nicht eben seiner, um das herbei zu führen, was er hätte bewirken sollen. Daß er es nicht bewirken wollte, dafür bleibt er ihr verantwortlich. Daß sie aber selbst aus seinem Widerstreben Heilsames zu bereiten gewußt habe, haben wir zum Theil schon erfahren, ohne daß uns eine Unterbrechung des Naturlaufs dabei bemerklich geworden wäre; und wir können nicht zweifeln, daß auch die weiteren Folgen seiner Widersetzlichkeit, wie sehr sie sich auch vor unserm stumpfen Blicke durchkreuzen mögen, endlich den Segen bringen werden, der der Zweck aller dieser Fügungen ist.

3. Aber noch ist der stärkste Einwurf zurück, die Unvereinbarkeit der Willensfreiheit mit der Allgemeinheit des Causalitätsgesetzes. Er ist wohl für die meisten Deterministen der entscheidende. Denn das kann nicht geläugnet werden, daß freie Willensbeschlüsse nicht unter diesem Gesetze stehen, nach welchem alles, was geschieht, die nothwendige Wirkung seiner Ursache ist. Nun hat zwar jeder freie Beschluß in seinem Grunde auch eine Ursache, aber er ist nicht ihre nothwendige Wirkung. Denn bei der Wahl wirkten auch andere Gründe, und konnten eben sowohl Ursachen eines andern Beschlusses werden; der wirklich gefaßte Beschluß ist also eben so wenig eine nothwendige Wirkung seiner Ursache, als es ein entgegengesetzter Beschluß von der seinigen gewesen sein würde. Sonach müssen ja wohl die Indeterministen die Allgemeinheit des Causalitätsgesetzes aufgeben. Allein das hat schwehre Bedenklichkeiten. Denn dieses Gesetz ist nicht ein durch Schlüsse ausspeculirtes, es ist nicht einmahl ein durch Schlüsse erweisliches Gesetz; daß wir es dennoch alle anerkennen, geschieht bloß

darum, weil es sich uns aufdringt. Es ist also einer der Aussprüche der allgemeinen Vernunft, die wir an einem Nöthigungsgefühle für solche erkennen. Geben wir nun bei dem Causalitätsgesetze den Glauben an dieses Erkennungsmerkmahl auf: so können wir ihn auch, wenn wir consequent sein wollen, bei keinem ähnlichen indemonstrabeln Ausspruche festhalten. Dann würde uns aber in aller unsrer Erkenntniß nichts gewiß bleiben; dann würden wir sogar den Glauben an die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes nicht mehr begründen können. Das also scheint den Deterministen entscheidend, und viele redliche Indeterministen, die darum doch nicht bewogen werden konnten, dem Glauben an die Willensfreiheit zu entsagen, sind dadurch in die peinlichste Aengstlichkeit versetzt worden, wie der treffliche, fromme und hellblickende, Stilling.

Darum nahmen denn auch diese mit freudiger Begeisterung die Auskunft an, die Kant in seinen kritischen Prinzipien fand, und nahmen damit auch sein ganzes System an, — wie sie wohl mußten, wenn sie in seiner Auskunft Rettung finden wollten. Das können aber wir andern ihnen nicht nachthun; und in der That können wohl auch die wirklichen Kantianer, wenn sie unbefangen urtheilen, die Willensfreiheit durch das Schutzmittel, das Kant ihr darbot, nicht für gesichert halten. Die Kantische Freiheitslehre, die anfangs selbst von den Vertrauten seiner Philosophie unrichtig verstanden wurde, und über die er erst später sich bestimmter erklärte *), ist nun so bekannt geworden, daß es für diese Vorlesungen hinreichend sein wird, durch wenige Worte an sie zu erinnern. — Nach Kant ist der Mensch, so weit er der Erscheinungswelt angehört, in seinen Beschlüssen aller-

*) S. Lehrb. §. 39.

dings der Causalität unterworfen. Aber so wie allen Erscheinungen etwas zum Grunde liegen muß, das nicht erscheint: so auch dem Menschen sein wahres Ich, welches in keiner inneren oder äuseren Erscheinung vorkommen kann, sondern nur ein Noumenon ist, welches zu den Phänomenen, als ihr Grund, hinzugedacht werden muß. Dieses Ich kann dem Causalitätsgesetze nicht unterworfen sein, denn dieses ist von der reinen Vernunft in uns nur für die Erscheinungen gegeben. Dieses unbekannte Ich aber muß den wahren Grund von unsern Willensbeschlüssen enthalten, und in dieser Hinsicht sind unsre Beschlüsse unabhängig vom Causalitätsgesetze. Doch kennen wir auch unsre Freiheit bloß negativ, als die Eigenschaft nehmlich, durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zu einem Beschlusse genöthigt werden zu können.

Wenn wir denn nun aber auch diese Freiheitstheorie ganz unangefochten lassen, wenn wir uns sogar gläubig zu ihr bekennen wollten: wäre uns denn durch sie unser Skrupel benommen? Unsre Willensbeschlüsse sind ja Phänomene, und wir sind, als Phänomene, uns ihrer bewußt, und glauben sie, als Phänomene, ungenöthigt durch das Causalitätsgesetz, gefaßt zu haben, und glauben das auf das Zeugniß unsers Nöthigungsgefühls. Aber nach dieser Theorie sind sie nothwendige Wirkungen ihrer Ursachen, genöthiget fassen wir, als Phänomene, sie, und unser Gefühl täuscht uns: was kann uns da die prästabilirte Harmonie unsers Noumenons mit unsrem Phänomenon frommen? Ueberdas halten wir unsre Willensfreiheit für eine positive Eigenschaft, für das Vermögen, unsre Wahl auch nach den schwächeren Gründen zu bestimmen. Nach Kant täuschen wir uns auch darinn; wir können nichts von ihr wissen, als daß wir nicht durch sinnliche Ursachen zur Willensbestimmung genöthigt wer-

den können; und dabei bleibt unerklärlich, wie wir uns mit Freiheit bestimmen können nach sinnlichen Antrieben, wenn diese die schwächeren sind, die auf uns wirken. Wie kann also unser Glaube an Willensfreiheit, der sich auf den Glauben an das innere Zeugniß gründet, gerettet werden durch eine Theorie, die dieses Zeugniß für täuschend erklärt, und uns anderes unerklärbar macht, was von unserm Glauben unzertrennlich ist?

Aber freilich, was bleibt uns nun übrig, wenn wir die Schwiehrigkeit, die die Allgemeinheit des Causalitätsgesetzes macht, nicht heben können, und doch den Glauben an die Willensfreiheit nicht aufgeben wollen? — Das allereinfachste, so einfach, so abstechend gegen die Kantische Speculation, daß es eben deßwegen nirgends Eingang zu finden scheint. Wir erkennen nehmlich, mit den Deterministen, das Causalitätsgesetz an; aber wir behaupten, bei den Willensbeschlüssen des Menschen, denen Moralität zukommt, finde eine Ausnahme von diesem Gesetze Statt; alles, was in der Welt geschieht, sei die nothwendige Wirkung einer nöthigenden Ursache, aber diese Willensbeschlüsse seien es nicht. Freilich scheint damit der Knoten zerhauen, nicht gelöst; und man kann uns fragen, was uns berechtige, eine solche Ausnahme zu machen, warum wir nicht lieber die Allgemeinheit des Causalitätsgesetzes überhaupt läugnen. So wollen wir auch gefragt sein, denn gerade diese Frage führt zur Begründung unsrer Ausnahme. Wir wären allerdings nicht zu ihr berechtigt, wenn wir sie bloß um eines wissenschaftlichen Interesse willen machten, etwa um einen kunstgerecht demonstrirten Satz zu retten, der sich unter das Gesetz nicht fügen wollte. Wir wären nicht einmal durch unsre Achtung gegen das Sittengesetz dazu berechtigt, — achten es ja auch die Deterministen, — wenn

wir nicht durch das Wahrheitsgefühl moralisch genöthigt wären, es anzuerkennen. Aber eben dieses Gefühl erlaubt uns nicht, die Allgemeinheit des Causalitätsgesetzes zu verwerfen. Es würde uns also auch nicht erlauben, die Ausnahme von ihm zu behaupten, wenn es ihr widerspräche, ja wenn es sie nicht bestätigte. Aber es bestätigt sie. Fraget Euch einmahl mit Unbefangenheit, aber vergesset dabei alle philosophischen Speculationen: Warum glauben wir an das Causalitätsgesetz? Die Antwort muß sich Euch ungesucht aufdringen: Weil uns ein Ausspruch, den wir an diesem Gefühle für einen Ausspruch der allgemeinen Vernunft erkennen, davon versichert. Nun fraget Euch aber eben so unbefangen, wenn über einen Beschluß Euer Gewissen Euch Vorwürfe macht: Warum läßt es sich nicht beschwichtigen, da wir doch diesen Beschluß nach dem Causalitätsgesetz fassen mußten? Ihr werdet vernehmen: Ihr mußtet nicht; euer Beschluß war durch keine Ursache nothwendig gemacht, Ihr konntet eben so wohl den entgegensetzten Beschluß fassen. Vernehmet Ihr nicht eben damit den Ausspruch: Moralische Willensbeschlüsse stehen nicht unter dem Causalitätsgesetze? und was heist das anders als, diese Beschlüsse machen eine Ausnahme von diesem Gesetze?

Bleibt Euch doch noch ein Skrupel: so bedenket, daß Euer Glaube an Gott auch eine Ausnahme von dem Causalitätsgesetz macht. Euer und unser Glaube ist, daß Gott der Weltschöpfer sei. Er ist also die erste Ursache alles dessen, was ist. Er selbst aber ist nicht geschaffen; sein Sein hat also keine Ursache. Sonach ist ja aber Gott, der unerschaffene Weltschöpfer eine Ausnahme von dem Causalitätsgesetze. Kant hat der Vernunft in diesem Glauben eine Antinomie nachgewiesen. Was berechtigt uns nun dennoch zu dieser Ausnahme? ja, wie

kommen wir nur dazu? Wahrhaftig nicht durch tiefe philosophische Speculation. Wenn wir uns der Leitung unsers Wahrheitsgefühls ohne alle Speculation überlassen: so finden wir unmöglich, uns ein Universum zu denken, in welchem alles Einzelne seine Ursache habe, das Ganze aber keine. Darum ist es uns eben so unmöglich, einen Regreß der wirkenden Ursachen ins unendliche zu denken, als anzunehmen, daß das All sein Dasein durch sich selbst habe. Genöthiget aber, uns den Urheber des Universums als eine Intelligenz zu denken, finden wir in uns keinen Widerstand, uns ihn als ewig, als von sich selbst seiend, zu denken; ungeachtet wir nicht zu demonstriren vermögen, daß nur die schaffende Intelligenz ewig sein könne, nicht aber das Universum, das wir von ihr unterscheiden, und ungeachtet wir ihre Ewigkeit ohne Anfang so wenig fassen können, als eine solche Ewigkeit der Welt. Dabei beruhigen wir uns, und glauben fester an Gottes Aseität, als wenn wir sie aufs künstlichste demonstrirt hätten; denn wir glauben fest an die unerweislichen Aussprüche, deren Wahrheit uns das nöthigende Gefühl verbürgt. — Warum sollte denn also dieselbe Bürgschaft unsicherer sein bei unsrem Glauben an die Ausnahme freier Willensbeschlüsse vom Causalitätsgesetz?

Aber noch ist eine Schwiehrigkeit übrig, und in der That die größte unter allen, ob ihrer gleich in den philosophischen Lehrbüchern, der Deterministen wie der Indeterministen, nicht gedacht wird. Sie besteht in unsrem Unvermögen, manchen übergewaltigen Antrieben zu Pflichtverletzungen zu widerstehen, wenn wir auch den Widerstand beschließen, oder vielmehr in dem Unvermögen, nur den Beschluß des Widerstandes mit Entschiedenheit zu fassen, so deutlich wir uns auch der entschiedenen Verpflichtung dazu bewußt sind. Was ist dieses Unver-

mögen anders als eine Knechtschaft, und wie kann mit dieser die Freiheit des Willens bestehn? Dem ungeachtet aber hält uns die innere Stimme in diesen Niederlagen unsre Strafwürdigkeit vor, und behauptet also auch hier unsre Freiheit, der die Selbsterfahrung widerspricht. Wird sie nicht dadurch unzuverlässig? — Daß die philosophischen Indeterministen dieser Schwiehrigkeit gar nicht erwähnen, kann nicht daher rühren, daß sie keine solche Erfahrung gemacht hätten; es blickt etwas von diesen Erfahrungen durch in dem, was sie über die niedrigen Grade der Freiheit sagen: es hat also wohl seinen Grund darinn, daß ihnen eine solche Knechtschaft mit der Willensfreiheit ganz unvereinbar scheint. In der That vermag auch die Vernunftmoral nicht, jene mit dieser zu vereinigen. Die Vereinigung ist der christlichen Moral vorbehalten.

Je weniger die philosophischen Indeterministen der Gebundenheit gedenken, die sie mit der Freiheit nicht zu vereinigen wissen würden, desto mehr wird sie in der Hauptquelle der christlichen Moral hervorgehoben. Von dem Unvermögen zum Guten kann nicht in stärkeren Ausdrücken gesprochen werden, als Paulus im Briefe an die Römer davon spricht; und es ist sehr bemerkenswerth, daß er da nicht etwa nur von rohen Nichtchristen spricht, sondern von Christen, denen es Ernst ist, Sinn und Leben nach Gottes Geboten zu bilden, mit denen er sich selbst in Eine Klasse stellt *). Er beschreibt sie als Knechte der Sünde, unter die Sünde verkauft

*) Es ist mir nicht zweifelhaft, daß er solche unter der seufzenden Kreatur Röm. 8, 20. verstehe, und sie darum κτισις nenne, weil in ihnen das Werk der geistlichen Schöpfung (Eph. 2, 10.) bereits begonnen hat.

(V. 14.); nicht sie sind es, welche Böses thun, sondern die ihnen inwohnende Sünde selbst (V. 17. 20.), sie vermögen nicht, das Gute zu vollbringen, das sie wollen (V. 18.), die Macht der Sinnlichkeit hält sie gefangen in dem Gesetz der Sünde (V. 23.). Selbst das Wollen des Guten, das ihnen V. 13. 14. 18 — 22. zugesprochen wird, ist nicht ihr eigen Werk, es ist, nach Phil. 2, 13., eine Wirkung der göttlichen Gnade.

Und dennoch wird dem Menschen Freiheit des Willens zugeeignet. Das folgt aus der Verantwortlichkeit, die immer eingeschärft, und aus der Vergeltung, die angekündigt wird. Es wird überdas den Christen besonders Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde zugesichert. Die Wahrheit wird euch frei machen, verheiset Jesus Joh. 8, 32. Ihr seid frei geworden von der Sünde, versichert Paulus Röm. 6, 18. Jacobus nennt deßwegen die christliche Gesetzgebung das Gesetz der Freiheit 1, 21. 2, 12.

Dadurch scheinet freilich die Aufgabe, beides zu vereinigen, immer schwiehriger zu werden; und in der That muß sie ein unauflösliches Räthsel für alle die Bibelforscher bleiben, welche in manchen Stellen eine unbedingte Wahl zur Seeligkeit und zur Verdammniß ausgesprochen finden. Denn auch die Befreiung der Glaubigen müssen sie sich als ein Werk des Zwanges denken, als eine Versetzung in eine andere, edlere Knechtschaft. Anders werden sie auch die Worte Röm. 6, 18: Nun ihr frei geworden seid von der Sünde, seid ihr Knechte geworden der Gerechtigkeit; nicht verstehn können. Aber diese Forscher irren. Nur kann das nicht in der Moral gründlich nachgewiesen werden; die Exegese und die Dogmatik haben dafür zu sorgen.

Eben das aber, was unter der Voraussetzung einer un-

bedingten Gnadenwahl das Räthsel unauflöslich machen würde, führt zur Auflösung, sobald diese Voraussetzung aufgegeben ist. Denn wenn Gott alles Gute im Menschen wirkt, und doch nicht mit Nöthigung: woher kann es rühren, daß die einen durch dieses Wirken gut werden, die andern böse bleiben? Offenbar nur daher, daß jene dieses Wirken aufnehmen, diese es von sich weisen. Daraus folgt aber, daß dieses Wirken widerstehlich sei. Und so spricht nicht nur Stephanus davon Ap.Gesch. 7, 51., sondern auch Paulus sagt Eph. 4. 30: „Betrübet nicht den heiligen Geist Gottes."

Nun tritt auch das Verhältniß zwischen der Freiheitslehre der Vernunftmoral und der christlichen Moral in seine volle Klarheit. Beide Lehren stehen nicht in Widerspruch mit einander; die Lehre der Vernunft wird nur durch die christliche näher bestimmt. Aber von der Freiheitslehre der Vernunftmoral muß unterschieden werden die Freiheitslehre der Philosophen. Dieser wird allerdings durch die christliche widersprochen; aber sie legitimirt sich auch nicht als Lehre der allgemeinen Vernunft durch das Nöthigungsgefühl, welches das Kriterium der allgemeingültigen Vernunftaussprüche ist. Daß unsre moralischen Willensbeschlüsse nicht unter dem Causalitätsgesetze stehn, wird von diesem Gefühle beglaubigt, und es wird vom Christenthum mit der Bestimmung bestätigt, daß selbst die auf uns wirkende göttliche Causalität nicht eine unwiderstehliche Nöthigung in sich enthalte. Aber die Behauptung der Philosophen, daß es ausschließlich von unsrem Willensvermögen abhänge, Beschlüsse zu fassen, ist blos eine Folgerung aus dem Vernunftausspruche, die jener Beglaubigung ermangelt. Auch wird ihr nicht vom Christenthum allein, sondern auch von tausendfältigen Erfahrungen widersprochen.

Doch könnte nicht auch in uns die Erfahrung Skrupel an der christlichen Freiheitslehre erzeugen? — Wir sollen durch göttliche Wirksamkeit befreit werden von der Knechtschaft der Sünde: so sollten wir ja durch sie in den Stand gesetzt werden, jeder Versuchung zu jeder Sünde zu widerstehn. Aber auch von Christen werden die Klagen über das Unvermögen dazu geführt. Paulus spricht Römer 7, als Christ; als Christ also seufzet er V. 24: „Ich elender Mensch! wer wird mich erlösen von diesem (zum Guten erstorbenen) Leibe des Todes?" Die Christen sind wahrscheinlich unter der der Sinnlichkeit wider ihren Willen unterworfenen Kreatur Röm. 8, 19. verstanden, und wenigstens sind sie unter ihr, außer Streit und Zweifel, mitbegriffen. Und doch werden auch die Christen bei diesem Unvermögen von ihrem Gewissen nicht freigesprochen.

Dieser Skrupel darf uns werth sein. Indem er uns bei den bisherigen Bestimmungen der Willensfreiheit noch beunruhigt, treibt er uns zu tieferem Eindringen. — Wir können dem göttlichen Einwirken widerstehn, und wir widerstehen ihm wirklich: woher diese Widersetzlichkeit? Offenbar eben daher, woher unsre Unfreiheit ohne göttliche Einwirkungen, von der Uebergewalt unsrer Sinnlichkeit über das Gewissen. Aber wenn wir unvermögend sind, dieser Gewalt zu widerstehen in Ermanglung des göttlichen Wirkens: so werden wir durch dieses Wirken in den Stand gesetzt, ihr Widerstand zu leisten; und wir tragen also die Schuld ihrer in uns fortdauernden Unwiderstehlichkeit. Woher nun unsre Knechtschaft in einzelnen Fällen, auch nach erlangter Freiheit in andern? Offenbar daher, daß wir der Sinnlichkeit noch zu viel eingeräumt haben, daß wir noch in die Sinnlichkeit ver-

sunkene Menschen *) geblieben sind durch unsre Schuld. So sind denn also die Vorwürfe, die unser Gewissen auch bei solchen Pflichtverletzungen, zu denen wir unwiderstehlich hingezogen wurden, uns macht, nicht ungerecht, wir verdienen sie. Das Nöthigungsgefühl, das sie dem Gewissen auspreßt, ist nicht täuschend, es verliehrt nichts von seiner Zuverlässigkeit als Bürge der Wahrheit. Und unser Skrupel hat uns zu der weiteren Bestimmung unsrer Willensfreiheit geholfen, daß sie sei das Vermögen, die vom Sündenjoche befreiende Einwirkung Gottes — nicht nur anzunehmen oder ganz abzuweisen, sondern auch — nur zum Theil folgsam gegen sie zu sein, und dadurch zum Theil noch in der Knechtschaft zu verharren, von der wir aber doch, wie die Schrift und die Erfahrung bezeugt, durch Gottes Hülfe immer mehr frei werden können, wenn wir nichts verabsäumen, was von unsrer Seite dabei erfordert wird.

---

*) ψυχικοι, 1 Kor. 2, 14. 15. Jac. 3, 15. Jud. 19.

16.

Höchstes Gut.

Der Begriff des höchsten Gutes, der den griechischen Philosophen in der Moral so wichtig war, hatte sich aus den neuen Lehrbüchern dieser Wissenschaft ganz verlohren. Kant hat ihn wieder in sie eingeführt und ihn noch wichtiger gemacht, als er den Alten war. Denn auf ihn hat er die Ethikotheologie gegründet, die einzige Grundlage des Glaubens an Gott und das Göttliche, die er für unzerstörbar erklärte, nachdem er die metaphysische Grundlage dieses Glaubens untergraben hatte. Aber er hat auch diesem Begriffe eine ganz andere Richtung und damit, wenn auch nicht einen ganz andern Gehalt, doch eine andere Gestalt gegeben. Den Griechen war das höchste Gut das Höchste, was durch die Befolgung des Sittengesetzes zu Stande gebracht werden kann, sowohl an den Einzelnen als an ihrem ganzen Verein *); Kan-

*) S. Schleiermachers Grundlinien von S. 92 an. Mehmels Lehrbuch der Sittenlehre §. 332.

ten ist es das Höchste, was vernünftig-sinnliche Wesen erwarten können, was sie aber auch erwarten müssen, wenn es ihnen möglich sein soll, der moralischen Gesetzgebung sich zu unterwerfen. Jene stellten das höchste Gut auf als das Resultat, Kant als die Bedingung der Sittlichkeit. Es ist Dankes werth, daß der Begriff der Alten vom höchsten Gute dem Kantischen entgegengestellt und gegen Mißdeutungen verwahrt worden ist, ungeachtet wir seiner erneuerten Aufstellung nicht eben bedurften, da das Resultat der in den vernünftig-sinnlichen Wesen realisirten sittlichen Gesetzgebung von selbst in die Augen fällt und in der Tugendlehre genügend nachgewiesen wird. Aber es war ungerecht, Kanten darum unglimpflich zu begegnen, weil er sich, mit Beibehaltung des Worts, Aenderungen an dem alten Begriffe erlaubt hatte. Wenn irgendwo, so gilt auch hier das Brocardicum: In verbis simus faciles, modo conveniamus in re. Und noch dazu hat Kant bei dieser Aenderung den gewöhnlichen deutschen Sprachgebrauch mehr auf seiner Seite, als die Verfechter des alten Begriffs. Das Höchste, das in uns und durch uns zu Stande kommen kann, das summum bonum der Alten, heißt bei uns, nach diesem Sprachgebrauch, das höchste Gute; das höchste Gut ist uns das, dessen Besitz der Mensch, als solcher, sich wünschen muß, als das, dessen Besitz ihn völlig befriedigt, und für dessen Ermangelung nichts ihn entschädigen kann. Indessen ist auch von dieser Seite über das Wort um so weniger zu streiten, da die abweichenden Begriffe sich doch berühren und zum Theil in einander sich verschmelzen.

Von dem höchsten Gute im Sinne Kants ist denn die Rede in der gegenwärtigen Vorlesung. Diese hat theils diesen Sinn zu bestimmen, theils zu untersuchen,

ob das, was Kant dafür erklärt, wirklich das höchste Gut für vernünftig-sinnliche Wesen sei, hauptsächlich aber, ob es für diese Wesen die Bedingung der Möglichkeit ihrer Unterwerfung unter das Sittengesetz sei.

Die Bestimmung des Sinnes hat ihre Bedenklichkeiten. Denn mehrere Commentatoren wollen unter dem einen Bestandtheile des Kantischen Gutes nicht das verstehen, was, nach der natürlichsten Erklärung seiner Worte, darunter zu verstehen ist; und sie vertheidigen ihre Erklärung mit Gründen, die schwehr zu entkräften sind, wenn man sich scheuet, anzunehmen, daß Kanten hier etwas menschliches begegnet sei. In dieser Vorlesung soll aber nicht darüber gestritten werden. Wenn ja der Sinn, in dem ich hier das höchste Gut nehme, nicht der Kantische sein soll, so mag er der meinige oder der Sinn eines Dritten sein; gerechtfertigt soll er werden. — Das Höchste also, was vernünftig-sinnliche Wesen, als solche, sich wünschen können und wünschen müssen, ihr höchstes Gut, hat, wie sie selbst, zwei Bestandtheile, von denen der eine ihrer Vernünftigkeit, der andere ihrer Sinnlichkeit entspricht. Der erste und höchste (bonum supremum), wie ihre Vernünftigkeit, ist die durchgängige Uebereinstimmung ihres Innern und Aeusern mit der moralischen Gesetzgebung; der zweite und niedrigere, wie ihre Sinnlichkeit, ist eine vollkommene Glückseeligkeit. Beide Bestandtheile in unzertrennlicher Verbindung machen aus ihr vollständiges (summum), ihr vollendetes (consummatum) Gut.

Daß dieses wirklich das Höchste sei, was vernünftig-sinnliche Wesen sich wünschen können, ist unstreitig. Was könnte ihre Vernunft sich Höheres wünschen,

als die vollkommene Uebereinstimmung mit der allgemeinen Vernunft? was ihre Sinnlichkeit Höheres, als eine vollkommene Glückseeligkeit? was ihre Vernunft-Sinnlichkeit Höheres, als die innigste Vereinigung jener und dieser? Eben so unstreitig ist es, daß diese Wesen, ihrer Natur nach, dieses Höchste sich wünschen müssen; denn weder die Vernunft noch die Sinnlichkeit hören je auf, ein Höheres zu verlangen, so lang ihnen ein solches als erreichbar vorschwebt.

Desto zweifelhafter ist die Frage, ob die wirkliche Erreichung des höchsten Gutes die Bedingung sei, unter welcher allein ihnen die Vollbringung des Sittengesetzes möglich werde. Zur gründlichen Erörterung dieser Frage ist vor allem nöthig, zu bemerken, daß die Erreichung des höchsten Gutes von zweierlei Gesichtspunkten aus als Möglichkeitsbedingung angesehen werden kann: einmahl von dem, daß ohne die Gewißheit der Erreichung die unter der Sittengesetzgebung stehenden Wesen die Kraft nicht haben würden, die Uebereinstimmung mit ihr zu erkämpfen; dann aber auch von dem, daß sie ohne diese Gewißheit die Sittengesetzgebung nicht für eine Gesetzgebung der Vernunft erkennen, und also auch ihr sich nicht aus Achtung gegen die Vernunft unterwerfen könnten.

Wird die Gewißheit des höchsten Gutes für die Möglichkeitsbedingung im ersten Sinne erklärt, so ist die Kantische Freiheitslehre damit nicht zu vereinigen; denn unsre angeblich freien Willensbeschlüsse werden dann abhängig gemacht von der Sinnlichkeit. Es ist nicht mehr zu behaupten, daß wir die Freiheit haben, der Achtung gegen die Vernunft in all unsrem Wollen die Herrschaft

über das Verlangen der Sinnlichkeit zu erringen; vielmehr hat die Sinnlichkeit sogar an dem Beschlusse, ihren eigenen stärksten Antrieben zu widerstehen, entscheidenden Antheil, weil wir ohne die Gewißheit, für alle Aufopferungen durch vollkommene Glückseligkeit entschädigt zu werden, eines solchen Beschlusses nicht fähig wären. Noch dazu kann uns die Kantische Philosophie diese Gewißheit nicht einmahl gewähren; denn sie kann doch nicht läugnen, daß schon eine täuschende, wenn nur zweifelfreie, Hoffnung diesen Beschluß möglich machen würde.

Weit mehr Scheinbares hat das höchste Gut als Möglichkeitsbedingung im andern Sinne für sich; und in diesem andern Sinne hat auch wohl Kant es dafür erklärt, und deßwegen es ein Postulat der praktischen Vernunft genannt. Die Vernunft kann uns nichts unmögliches gebieten. Die moralische Gesetzgebung gebietet uns aber die durchgängige Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz. Wäre also diese Uebereinstimmung, auch bei dem ernstlichsten Streben, unerreichbar: so geböte die Gesetzgebung etwas Unmögliches, und könnte daher nicht eine Gesetzgebung der Vernunft sein. — Hierauf gründet er den Glauben an unsre Unsterblichkeit, als ein Postulat der praktischen Vernunft. — Ferner: die Vernunft kann in ihren Ankündigungen nicht trügen. Das Gewissen aber, dieser Herold der sittlichen Gesetzgebung, kündigt uns an verhältnißmäßige Belohnung durch Glückseligkeit für die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz, so wie Bestrafung durch Unglückseligkeit für den Widerstreit mit ihm. So kündigt es uns also auch an vollkommene Glückseeligkeit bei vollkommener Uebereinstimmung: und tröge es uns hierinn; so könnte dieser Herold der sittlichen Gesetzgebung nicht der Herold der Vernunft, und also auch

die Gesetzgebung selbst nicht eine Gesetzgebung der Vernunft sein. — Hierauf gründet Kant den Glauben an Gott, als Postulat der praktischen Vernunft.

Aber dagegen ist mit vollem Recht erinnert worden, daß die Vernunft uns nicht gebiete, vollkommen übereinstimmend zu sein mit dem Gesetze, sondern nur dieser vollkommenen Uebereinstimmung unablässig nachzustreben. Denn das Gewissen stellt uns zwar allerdings jeden Widerstreit gegen das Gesetz als strafwürdig dar, als etwas, das in uns nicht Statt finden sollte; aber darinn liegt für uns nur die Aufforderung, unsrer Achtung gegen das Gesetz eine immer grössere Wirksamkeit zu erwerben, und gegen alles, was ihr in uns widerstrebt, rastlos anzukämpfen; nicht aber das Gebot, in diesem Kampfe immer zu siegen, oder die Verheisung, daß wir immer siegen und endlich gar keinen Feind mehr zu bekämpfen haben werden. Noch weniger kann darinn das Gebot oder die Verheisung gesucht werden, daß wir es bis zur Heiligkeit bringen sollen, das heist bis dahin, daß nicht nur alles, was in uns widersetzlich ist, ausgerottet werden, sondern daß auch die Sinnlichkeit gar nicht mehr auf unser Begehrungsvermögen einwirken solle, wodurch sie in der That gänzlich vernichtet werden, und wir aus vernünftig-sinnlichen zu rein vernünftigen Wesen, zu Göttern, umgeschaffen werden würden. Und doch muß Kant die Forderung der gesetzgebenden Vernunft so verstanden haben. Denn womit konnte er sonst sein Postulat der Unsterblichkeit geltend machen? Woher hätte er wissen können, daß uns der vollständige Sieg über alle gesetzwidrige Begehrungen in Ewigkeit unmöglich sein werde, in Ewigkeit unerreichbar die Vollgewalt der Vernunft über die Sinnlichkeit? — Vielleicht noch befremdlicher,

daß er den Widerspruch nicht bemerkte, in den er mit sich selbst gerieth. — Wenn uns die Vernunft nichts Unmögliches gebieten kann: so kann sie uns auch nicht eine Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz gebieten, die wir in Ewigkeit nicht erreichen können. — Wenn denn aber der höchste Bestandtheil des höchsten Gutes nicht für die Möglichkeitsbedingung der Unterwerfung unter das Sittengesetz ausgegeben werden kann: so kann es der andere, ergänzende, die vollkommene Glückseeligkeit, eben so wenig. Das Gewissen kann uns nur ankündigen, daß unsre Glückseeligkeit in dem Grade wachsen werde, in dem wir der Heiligkeit näher kommen; es muß uns also auch sagen, daß wir zur vollkommenen Glückseeligkeit in Ewigkeit nicht gelangen werden, weil wir die Heiligkeit nie erlangen können.

Nach diesem allen kann die Kantische Speculation das höchste Gut nicht als die Bedingung der Möglichkeit der Unterwerfung unter das Sittengesetz bewähren; und welche andere philosophische Speculation könnte es? So wollen wir denn auch alle solche Speculationen bei dieser Frage uns versagen, und in Einfalt uns fragen, was wir uns ausbedingen müssen, wenn es uns möglich sein soll, dem Sittengesetze in fester Beharrlichkeit uns zu unterwerfen. Dabei aber müssen wir unterscheiden, was wir mit Sicherheit erwarten können, wenn uns die moralische Gesetzgebung bloß Gesetzgebung der Vernunft, und was, wenn sie uns Gesetzgebung Gottes ist.

Die reine Vernunftmoral sichert uns, durch ihre Freiheitslehre, zu, daß wir, bei unablässigem ernsten Streben, nicht nur auf der Stufe der Sittlichkeit, auf der wir jetzt stehn, uns erhalten, sondern daß

wir auch zu **höheren uns erheben** werden. Dabei mag uns freilich manche traurige Erfahrung Skrupel in den Weg werfen; aber über diese muß sich nun schon derjenige wegsetzen, der die Vernunft ausschließlich für gesetzgebend erkennt. Wem aber dieses Gutbleiben und Besserwerden gewiß ist, dem muß es auch genug sein, um die sittliche Gesetzgebung für die der Vernunft anzuerkennen, und dem muß also auch die standhafte Unterwerfung unter sie möglich sein, wenn er auch auf eine gerechte Vergeltung nicht rechnen kann.

„Aber sollte er nicht auf diese mit voller Sicherheit rechnen können? Ist es nicht so, daß das Gewissen ihm diese **Vergeltung** ankündigt, und daß die sittliche Gesetzgebung nicht die Gesetzgebung der reinen Vernunft sein könnte, wenn diese Ankündigung trüglich wäre?" — So scheint es allerdings; aber so ist es nicht, wenn wir auf die Aussprüche des Gewissens sorgfältiger achten. Es kündigt uns nur die **Würdigkeit** der Belohnung oder der Bestrafung an. Es vollzieht seinen richterlichen Ausspruch selbst, so weit es von ihm abhängt; es lohnt durch inneren Frieden und straft durch innere Pein. Aber ein Verhängen äuserer Glückseeligkeit zum Lohn und äuserer Unglückseeligkeit zur Strafe hat es nicht in seiner Gewalt; das Höchste, was es vermag, ist, uns jene als Lohn, diese als Strafe darzustellen. Und wenn das Gewissen, die richtende Vernunft, nichts weiter ausspricht und nichts weiter vollzieht: wen hat denn die reine Vernunftmoral sonst aufzustellen, der das Fehlende ersetzte? sie, die keinen andern Gesetzgeber und keinen andern Richter erkennt, als die Vernunft?

Die reine Vernunftmoral kann also in keinem Be-

tracht das Kantische höchste Gut für ein Postulat der praktischen Vernunft erklären. Aber vielleicht kann es die theologische, die Gott für den moralischen Gesetzgeber und Richter erkennt? — Sie kann es eben so wenig.

Denn sie kann nicht behaupten, daß Gott nicht der moralische Gesetzgeber sein könnte, wenn er nicht seine vernünftigen Geschöpfe zur absoluten moralischen Vollkommenheit, zur Heiligkeit, erhöbe. Schon in dem Begriff eines Geschöpfs liegt ja der Begriff der Endlichkeit und Beschränktheit, im Gegensatz gegen den Schöpfer; wie sollte denn das Geschöpf die Unendlichkeit des Schöpfers in irgend etwas erreichen können? Vielmehr müssen wir es der Vernunftidee von Gott, dem heiligen Gesetzgeber, vollkommen gemäß finden, daß er unser Streben stets rege erhalte durch die Hinweisung auf ein Höchstes, dem wir immer näher kommen werden, ohne je zu seinem vollen Besitz zu gelangen.

Dagegen kann sie allerdings die gerechte Vergeltung als ein Postulat geltend machen. Denn die Religionslehre der Vernunft rechtfertigt die Behauptung, daß der heilige Gott nicht der moralische Gesetzgeber und Richter sein könnte, wenn er nicht den Ungehorsam gegen seine Gebote mit der Unglückseeligkeit bestrafte, welche Er selbst durch das Gewissen, als noch auser der Gewissenspein verschuldet, uns ankündigt. Allein diese Zusicherung der Vergeltung ist nichts weniger, als die Verheisung des Kantischen höchsten Guts. Denn nicht nur kann die Religionslehre, die uns nicht Hoffnung geben kann, die höchste moralische Vollkommenheit zu erlangen, auch die höchste Glückseeligkeit nicht verheisen;

sondern sie kann uns sogar überall nicht eine belohnende Glückseeligkeit, auser dem inneren Frieden, zusichern, da sie unserm Gehorsam kein Verdienst zueignen kann, das auf eine schuldige Belohnung von der heiligen Gerechtigkeit Anspruch machen dürfte. Nicht einmahl vermag sie uns von der Furcht vor einer vergeltenden Unglückseeligkeit zu befreien, da sie die nicht auszutilgende Strafwürdigkeit auch derer, die sich des Gehorsams befleißigen, zugestehen muß. Es ist nicht nöthig, mehr hinzu zu setzen, da hier nur wiederhohlt ist, was in der 4. Vorlesung ausgeführt worden. Nur das mag noch bemerkt werden, um nichts zu übergehn, daß die theologische Vernunftmoral die Gewißheit einer belohnenden Glückseeligkeit auch nicht in der Ansicht, daß sie die Bedingung der Möglichkeit des Gehorsams sei, zu einem Postulat erheben könne, sofern sie, gleich der Kantischen Vernunftmoral, die Allgewalt des menschlichen Willens behauptet.

So muß denn also wohl die Vernunftmoral dieses Postulat aufgeben, wie schmerzlich ihr das auch werden möge. Denn schmerzlich muß es wohl nicht nur dem Kantianer sein, der zugleich seine weiteren Postulate aufgeben muß, auf welche allein er seinen Religionsglauben gründet, sondern auch allen, die auser der Vernunftmoral keine für eine reine Moral erkennen. Fühlen müssen sie doch alle, wie wohlthätig es ihnen sein würde, vielleicht sogar, wie nöthig es ihnen wäre, einer mit der sittlichen Vollkommenheit gleichen Schritt haltenden Glückseeligkeit gewiß zu sein.

Wird uns die christliche Moral diese Gewißheit geben können? — Offenbar nicht als ein Postu-

lat. In der That kann der Christ, welcher erkennt, daß daß er ohne Gottes Hülfe sich nicht einmahl so gut erhalten könnte, als er ist, viel weniger der Heiligkeit näher kommen, der also alles Gute in sich Gott verdanket, gar nichts postuliren, weder Heiligkeit noch Seeligkeit. Er überläßt es Gott gänzlich, wie weit er ihn führen und was er ihm zutheilen wolle, entschlossen, mit allem dankbar zufrieden zu sein. Aber desto erfreulicher sichert ihm die Offenbarung mehr zu, als die kühnere Vernunft mit Grunde verheisen kann: nicht nur Beharren im Guten, sondern auch Fortschreiten bis zu der höchsten Stufe, die er zu erreichen fähig ist *); nicht nur Erlassung der Strafen von dem erziehenden Vater, sondern auch hohe Seeligkeit im Verhältnisse zur Würdigkeit. So ist ihm denn also das höchste Gut zugesichert, zwar nicht das Kantische, aber doch das Höchste, was er sich wünschen kann und, seiner Natur nach, wünschen muß, und was ihn vollkommen befriedigt.

---

*) 1. Joh. 3, 2.

Verzeichniß einiger Bücher, die bei Palm und Enke in Erlangen erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten sind.

Bertholdt, Leonh., theologische Wissenschaftskunde oder Einleitung in die theolog. Wissenschaften, nämlich Vorbereitungs-, Hilfs-, Grund- und angewandte Wissenschaften des theolog. Studiums. Ein encyklopädisch-literarisches Handbuch für die Theologen. 2 Bände. 1821 u. 1822. gr. 8. jeder 1 Thlr. 20 gr. oder 2 fl. 48 kr.

— — Handbuch der Dogmengeschichte. 2 Bände 1822. gr. 8. 3 Thlr. 4 gr. oder 4 fl. 48 kr.

Kaiser, G. P. C., geistliche Reden zur Feier des Namensfestes Sr. Maj. des Königs Max. Josephs am 12. Okt. 1818, womit die Fahnenweihe der Bürger und Landwehr Erlangens verbunden war, und zur Feier der Einsetzung und Verpflichtung des neuen Magistrats in Erlangen am 9. Nov. 1818. gr. 8. 1819. 3 gr. oder 12 kr.

Kanne, J. A., biblische Untersuchungen und Auslegungen mit und ohne Polemik. 2 Thle. gr. 8. 1819. u. 20. 2 Thlr. 4 gr. oder 3 fl. 18 kr.

Kelber, J. G., die neuesten Leselehrarten. In einer kurzen Uebersicht, ihrem Wesen nach dargestellt und gewürdigt. Nebst einer Beantwortung der Frage: Welches die Eine wahre Unterrichts-Methode sey? 8. 1821. 16 gr. oder 1 fl.

Muck, F. J. A., Lieder für die Jugend, versehen mit leichten und gefälligen Melodien, für 2 Sopranstimmen mit Clavierbegleitung, zum Behufe der Gesangbildung in Schulen und Familien. 2 Hefte. Querfolio. 1816. u. 1819. jedes 12 gr. oder 54 kr.

Plotinus, die Enneaden des, übersetzt mit fortlaufenden den Urtext erläuternden Anmerkungen von J. G. V. Engelhardt. Erste Abtheilung. gr. 8. 1821. 2 Thlr. oder 3 fl.

Pöhlmann, J. P., kurzer Unterricht in der christlichen Sittenlehre in gereimten Fragen und Antworten, mit beigefügten Bibelsprüchen und Sprichwörtern, für die

Jugend in Volksschulen. Vierte verb. Aufl. 8. 1820. 8 gr. oder 30 kr.

Pöhlmann, J. P., Hauptsätze der christlichen Glaubenslehre in Liederversen und Bibelsprüchen. (Ein Anhang zu seinem kurzen Unterricht in der Sittenlehre.) 8. 1820. 4 gr. oder 15 kr.

Predigten und Reden in deutscher Sprache bei der dritten Säcularfeier der Reformation in Erlangen gehalten. Mit einer Vorrede von Dr. Leonh. Bertholdt. Beigefügt sind Luthers Sätze gegen Tezel und Tezels Gegensätze, und zur homilet. Vergleichung, eine Predigt am ersten Jubelfeste der Reformation zu Wittenberg, und eine Predigt am zweiten Jubelfeste zu Dresden gehalten. gr. 8. 1818. 1 Thlr. oder 1 fl. 30 kr.

Sittig, E. S. F., Lehrbuch der Religion im Geiste, nach den Aussprüchen und Vorschriften des Christenthums für Gebildete. gr. 8. 1822. 16 gr. oder 1 fl. (Der Parthiepreis für Schulen, wenn 10 Exemplare mit einander genommen werden, ist 45 Kreuzer rhein. oder 12 gr. Bei größern Parthien findet ein noch niedrigerer Preis statt.)

Zeitung, allgemeine, für Deutschlands Volksschullehrer. 1r — 7r Jahrgang für 1817 — 1823. Herausgegeben von Lehmus und Merz. 8. jeder Jahrg. 1 Thlr. 8 gr. oder 2 fl.

das Philosophische [illegible]

[illegible]

christlichen [illegible]

Vorlesungen

von

D. Paul Joachim Siegmund Vogel

[illegible]

Erlangen, [illegible]

Joh. Jak. Palm und Ernst Enke.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Vogel, Paul Joachim Siegmund,

Über das Philosophische und das Christliche in der christlichen Moral

Bd.: 1,1

Erlangen 1823

Mor. 1087 m-1,1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10629065-9